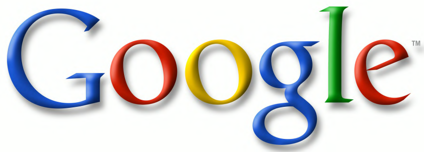


# KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,
O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN,
BONN UND BRESLAU.

V. BAND. I. HEFT:

## DER STIFTER DES CARTHÄUSER-ORDENS

DER HEILIGE

## BRUNO AUS KÖLN.

EINE MONOGRAPHIE

VON

HERMANN LÖBBEL.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1899.

DER

# STIFTER DES CARTHÄUSER-ORDENS

DER HEILIGE

# BRUNO AUS KÖLN.

---

## EINE MONOGRAPHIE

VON

HERMANN LÖBBEL.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1899.

**Imprimatur.**

Monasterii, die 8. Julii 1899.

**de Noël,**
Vic. Eppi. Gnlis.

No. 1862.

# Inhaltsverzeichnis.

# Vorwort.

Deutschland hat im Mittelalter zu der ansehnlichen Zahl der Begründer religiöser Orden nur zwei gestellt, Bruno und Norbert. An der Person Norberts ist die Forschung in der Kirchen- und in der deutschen Reichsgeschichte niemals achtlos vorübergegangen, denn die Kirchenpolitik K. Lothars III. wurde in den wichtigsten Fragen durch Norbert bestimmt: sein Einfluss entschied im Schisma gegen Anaclet II. und für den Anschluss des deutschen Königs an Papst Innocenz II., sein Einfluss beugte neuen Streitigkeiten über das Investiturrecht vor. Für die Zukunft Deutschlands war aber die Gründung des Prämonstratenser-Ordens durch Norbert vielleicht noch bedeutungsvoller; denn, wenn die wendischen Eroberungen insofern die weltgeschichtliche That K. Heinrichs I. sind, als er durch sie das deutsche Volk in das Gebiet eingeführt hat, in das sich nach fast einem Jahrtausend der Schwerpunkt der deutschen Macht verlegen sollte, so gebührt dem Orden Norberts das Verdienst, in diese Gebiete die stärkste Kulturmacht des Mittelalters, das Christentum getragen und den deutschen Kolonisten in seinen Klöstern die Hauptstütze geboten zu haben.

Geringeres Interesse und nur gelegentlich bekundete bisher die wissenschaftliche Forschung in Deutschland an Bruno, dem Kölner Edelmann. Zwar hat Bruno an dem Sitz des ersten Bistums Frankreichs am Investiturstreit in den Reihen der Reformpartei keinen unerheblichen Anteil genommen, und sein Orden hat später neben dem der Cisterzienser dem P. Alexander III. in der Abwehr des Staatskirchentums des deutschen Kanzlers Rainald von Dassel Dienste geleistet, die in dem an Wechselfällen reichen Kampfe um so wertvoller waren, je grösser die Selbstlosigkeit und je unwandelbarer die Treue dieses Ordens war. Aber äussere Umstände, noch mehr eigene Beanlagung haben Bruno auf andere Bahnen gelenkt als den niederrheinischen Grafenspross Norbert, und wie sein Stifter sah der Carthäuserorden nicht in der Leitung, sondern in der Flucht der Welt seinen Beruf; an der Geschichte

Brunos und seiner Stiftung ist darum überwiegend die innere Geschichte der Kirche, die Geschichte religiöser Ideale interessiert.

Epochemachend wie für die Biographie manches anderen Heiligen war die Arbeit eines Bollandisten auch für die Geschichte des hl. Bruno: mit dem Mute der Wahrheitsliebe und mit kritischem Scharfsinn ist vor Cornelius de Bye kein Brunobiograph besser ausgestattet gewesen, nach ihm kaum einer oder der andere in gleichem Masse. Aber seit den Tagen des wackeren Bollandisten (1770) sind mehr als 100 Jahre verflossen, die Quellen fliessen reicher und die methodische Kritik kann sicherer und irrtumsfreier gehandhabt werden. Trotzdem muss man wahrnehmen, dass (von dem Werke des Franzosen Tracy abgesehen) die Brunolitteratur eher Rückschritte als Fortschritte gemacht hat: spätere, als Zeugen für die Thatsächlichkeit der berichteten Ereignisse wertlose Quellen werden den älteren vorgezogen und behaupten in den Darstellungen die leitende Rolle. So lebten selbst widerlegte Irrtümer wieder auf, sichere Forschungsergebnisse werden in Frage gezogen, zu alten treten neue Irrtümer hinzu. Dieser Sachlage gegenüber hat die vorliegende Arbeit eine doppelte Eigentümlichkeit annehmen müssen:

1) Sollte die Begründung der hier gebotenen Darstellung, die Polemik gegen die zahlreichen Irrtümer und deren Berichtigung nicht noch umfangreicher werden und dabei die Verständigung in den einzelnen Fragen nicht dennoch zweifelhaft bleiben, so erschien es notwendig, der Biographie »Vorstudien« vorauszuschicken, die nicht bloss eine Uebersicht über die Quellen und Litteratur bieten, sondern eine Verständigung über die Grundlage und die Bausteine der Vita Brunos anbahnen sollen durch die kritische Sichtung der Quellen, namentlich dadurch, dass d e n Quellen, denen für die Feststellung der Thatsächlichkeit ein wirklicher Wert beiliegt, die führende Autorität für die Darstellung gegeben oder wiederhergestellt, der Scheinwert der übrigen genügend aufgedeckt werde.

2) Da die vorliegende Arbeit die erste wissenschaftliche Biographie Brunos ist, die in Deutschland versucht wird, so durfte nicht aus dem Auge gelassen werden, dass, wie an der Darstellung des Lebens und der Wirksamkeit eines Heiligen und Ordensstifters überhaupt, so vor allem des hl. Bruno nicht bloss die Historiker interessiert sind; das theologische und religiöse Interesse wird vielleicht allgemeiner und intensiver dabei beteiligt sein. Für historisch geschulte Leser hätte der Verfasser seine Darstellung

viel knapper zu fassen für seine Pflicht gehalten. Wer aber mehr aus religiös-theologischem Interesse, als dem der historischen Belehrung an die Lektüre einer Monographie herantreten wird, die öfter unbewiesene, aber bisher allgemein geglaubte Annahmen ausscheiden muss, wird ein eingehenderes Verfahren und eine ausführlichere Darstellung kaum entbehren wollen und würde ihr Fehlen als einen tadelnswerten Mangel empfinden.

»Es ist Zeit,« sagt Ludwig Pastor,[1]) »dass die ,Zopfperiode der Hagiographie' ein Ende nimmt. Unsere Heiligen haben fromme Erdichtungen nicht nötig: sie können das Sonnenlicht der historischen Kritik bestehen, ja durch dasselbe nur gewinnen.« [2]) An mehr als einer Stelle werden auch die Ergebnisse der vorliegenden Monographie die Richtigkeit dieser Behauptung bestätigen, an keinem Punkte glänzender, als bei der Frage nach den Motiven der Weltentsagung Brunos. Diese ist für den denkenden Leser, für die genetische Darstellung die interessanteste und

---

1) Ludwig Pastor in der »Zeitschrift für kath. Theologie«. Innsbruck 1898. XXII, 147 in einer Rezension der Biographie des hl. Fidelis von Sigmaringen von dem Kapuzinerpater della Scala, Mainz 1896. Pastor billigt den Standpunkt, zu dem sich della Scala in seiner Vorrede (S. VII) bekennt, aus der hier noch folgende Worte hervorgehoben werden mögen: »Man möge es mir nicht verargen, wenn ich die Ansicht hege, dass in Bezug auf Heiligenbiographieen viel gefehlt worden ist. Fast möchte ich von einer Zopfzeit der Hagiographie sprechen. Man dichtete, der Erbauung halber, den Heiligen vielfach Worte und Thaten an, die vor dem Richterstuhle der Geschichte gar nicht, oder kaum bestehen können. Wir müssen es als ein Lichtbild unserer Zeit gelten lassen, dass neuestens ein besseres System den Sieg zu erringen scheint, dass uns menschliche, nicht übermenschliche Heilige vorgestellt werden. Ich erinnere nur an die klassischen Heiligenbiographien des Jesuitenordens und der Kongregation der Redemptoristen. Die Heiligen bilden durchweg den Glanz der katholischen Kirchengeschichte und dieser Glanz ist derart wundersam, dass er der Auffrischung durch, wenn auch erbauliche, jedoch unwahre Zuthaten niemals bedarf.«

2) Ganz im Geiste ihrer grossen Vorgänger bekennen sich unsere zeitgenössischen Bollandisten (Analecta Bollandiana. Bruxelles 1898. XVII, 225) angesichts des Missbrauches mit Wundern (à propos . . . de l'abus de merveilleux), den das Mittelalter in die Heiligenbiographie eingeführt und von dem zu befreien sich die erbauliche Hagiographie noch nicht durchgerungen habe, zu dem Standpunkt: »Nous aussi, mettant à part tous les faits, qui appartiennent au dépôt de notre foi et sans nier a priori la possibilité et même la realité des faits miraculeux non racontés dans nos saints livres, nous croyons avoir le droit et le devoir de les discuter et de ne les admettre que sur des témoignages offrants toutes les garanties de crédibilité. Les hagiographes du moyen âge et ceux qui marchent sur leurs traces, il est à peine besoin de le dire, ne présentent pas ces garanties et à aucun titre leurs écrits ne doivent être considéres comme une sorte de prolongation de l' Évangile.«

wichtigste. Nun musste dabei das namentlich von den Biographen aus dem Orden so heiss umstrittene Wunder als gänzlich ungeschichtlich fallen; aber um wie viel grösser erhebt sich jetzt, selbst auf dem grossen Hintergrunde des gewaltigen Investiturstreites, die Selbständigkeit der reinen, klaren, von religiösem Idealismus geleiteten Persönlichkeit Brunos! Und so hoffen wir, dass selbst, wenn es auch in Deutschland, wie in dem Heimatland der Bollandisten, noch immer zwei Schulen geben sollte, deren Art zu argumentieren, deren Methode und geistige Disposition nicht bloss verschieden, sondern auch noch gänzlich unverträglich sind,[1]) eine Verständigung, Befriedigung und Versöhnung wenigstens in einer kritischen Biographie des hl. Stifters der Carthäuser möglich sei.

Zum ersten Male behandelt die vorliegende Biographie auch die Schriften des hl. Bruno. Es erscheint mir als Pflicht, schon hier darauf hinzuweisen, welche Förderung ich hierbei der gleichzeitig, auf Anregung von derselben Stelle unternommenen Monographie Gigalski's über Bruno von Segni,[2]) den Zeitgenossen des Kölner Bruno, verdanke. Durch seine Ordensgründung lebte nämlich letzterer in dem Gedächtnis der Nachwelt länger und lebendiger, als sein schriftstellerisch fruchtbarerer Zeitgenosse Bruno von Segni, und so kam es, dass des letzteren wissenschaftlicher Nachlass seit dem 16. Jahrhundert zum Teil als das Vermächtnis Brunos des Carthäusers hat gelten und dessen Nachruhm dienen müssen.

Z. Zt. Breslau, am Jahrestage der Gründung der ersten Carthause (24. Juni) 1899.

**Der Verfasser.**

---

1) Analecta Bollandiana. 1896. XVI. 84. Cfr. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. 1898. XIX. 897.

2) Kirchengeschichtliche Studien. III. Bd. 4. Heft. Münster i. W. 1898.

# I. Teil.

# Vorstudien zur Biographie des hl. Bruno.

---

## Uebersicht und Kritik der Quellen und der Litteratur.

## § 1.

## Die Quellen, und zwar die „Ueberreste".

Die erste geschichtliche Darstellung des Lebens und Wirkens Brunos des Carthäusers, welche wissenschaftlichen Wert besitzt und auf fachmännische Beachtung Anspruch erheben kann, hat der Jesuit P. Cornelius de Bye verfasst, der im Jahre 1770 die vita Brunonis in den Acta Sanctorum der Bollandisten geschrieben hat.[1]) Es war vor ihm, besonders im 16. und 17. Jahrhundert, so viel über Bruno geschrieben worden, und so viel Verbürgtes mit minder verbürgten Nachrichten vermischt worden, dass nicht nur keine Grenze zwischen Thatsache und Fabel mehr zu erkennen war, sondern dass die Nachrichten vielfach mit einander in Widerspruch standen. P. Cornelius de Bye war der erste, der das Legendäre von dem Thatsächlichen durch Quellenkritik auszuscheiden unternahm. Doch scheint selbst er, wie wir sehen werden, von dem Vorwurfe nicht freizusprechen zu sein, dass er sich weniger sicheren Quellen gegenüber nicht genug ablehnend verhielt, obwohl er andererseits öfters eine so überscharfe Kritik übte, dass er manchmal gerade deshalb das Richtige verfehlte (vgl. § 6). Freilich war es auch nicht leicht, sich in diesem Chaos von richtigen und unrichtigen Nachrichten zurecht zu finden, zumal die authentischen Quellen aus der Zeit Brunos selbst ziemlich spärlich fliessen. So haben wir z. B. über seine Geburt und seine Studien, seine Abstammung und seine familiären Beziehungen gar keine, über die erste Zeit seiner Thätigkeit, über seine Wirksamkeit am Hofe Papst Urban's II. keine hinreichenden Mitteilungen. Etwas besser ist es um die Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Brunos bestellt, um die Periode, während der er Scholaster und Kanzler der erzbischöflichen Kirche in Rheims war, wenngleich auch hier die auf

1) Tom. III. Octobr. die VI. p. 503 seqq. Edit. Bruxell. 1857; bei Migne, Patrol. curs. compl. P. L. tom. 152.

uns gekommenen Quellen und Aktenstücke das Dunkel noch nicht vollends zu erhellen vermögen.

Die Erlasse Gregors VII. über Simonie und Laien-Investitur brachten auch den Rheimser Metropoliten Manasses I., aus dem adeligen Geschlechte de Gournays, [1]) in Konflikt mit dem hl. Stuhle. Manasses hatte den einträglichen Erzbischofssitz vom König Philipp I. von Frankreich für eine grosse Summe Geldes gekauft. Um sich dafür zu entschädigen, verschacherte er, nachdem er von dem Stuhle Besitz ergriffen hatte, kirchliche Pfründen und Schätze, unterdrückte Klöster und kirchliche Institute und enthielt den Geistlichen ihre Einkünfte vor. [2])

Schon im Jahre 1074 hatte dieserhalb Papst Gregor VII. an ihn geschrieben und ihn gewarnt, aber vergebens. Auf dem Konzil zu Clermont im Jahre 1076 brachte dann Bruno, damals Kanzler der Rheimser Domkirche, diese Frevel zur Sprache. Seit dieser Zeit nun erflossen viele päpstliche Schreiben an Manasses sowohl, als auch an den päpstlichen Legaten für Frankreich, Hugo von Die, in denen Bruno öfters erwähnt wird, und die ein, wenn auch unzulängliches, doch immerhin wertvolles Licht über jene Wirren verbreiten. Die Unzulänglichkeit mag u. a. darin ihren Grund haben, dass jene Schriftstücke nicht sämtlich, oder nur fragmentarisch auf uns gekommen sind. Diejenigen, die uns erhalten sind, finden sich bei Jaffé-Löwenfeld, Regesta Romanorum Pontificum I² 597 ff. und II² 712 ff. verzeichnet. [3]) Mit den päpst-

1) Er hatte es nach dem Tode des edlen Erzbischofs Gervasius († 1067) verstanden, sich in den Besitz des Metropolitanstuhles von Rheims zu setzen, und ebenso sich (1069) die bischöfliche Weihe zu erschleichen gewusst. Im Jahre 1080 wurde er aus Rheims vertrieben. Vgl. Guibert de Nogent, de vita sua lib. I. cap. XI in Migne P. L. 156; Hist. litt. de la France VIII und IX; Marlot, Hist. metrop. Rem. II. 150 ff. In neuester Zeit erschienen über Manasses und seine Beziehungen zum apostolischen Stuhle einige Dissertationen, die auch für unsere Zwecke wiederholt recht dankenswerte Aufschlüsse bringen. Vor allem gilt das von Wiedemann, Gregor VII. und Erzbischof Manasses von Rheims, Leipzig 1884; zu verwenden ist auch hie und da noch die Dissertation von Hoffmann, Das Verhältnis Gregors VII. zu Frankreich, Leipzig 1884; der Vollständigkeit halber sei auch Mevs, Zur Legation Hugos von Die unter Gregor VII., Greifswald 1886 erwähnt. Der Wert der erstgenannten Dissertation liegt vor allem in den kritischen Untersuchungen über die Unterhandlungen zwischen Manasses und der päpstlichen Kurie, wo Wiedemann auch einige neuere Ergebnisse mit sehr vielem Geschick verwendet hat. Vgl. § 2 der Vita.

2) Guibert de Nogent l. c.

3) Neuerdings hat Dünzelmann in »Forschungen zur deutschen Geschichte« Band XV. S. 530 ff. die Richtigkeit einiger Daten in Zweifel gezogen. Für die

lichen Schreiben stehen in innerem Zusammenhange die Briefe der genannten Bischöfe Manasses und Hugo von Die. Auch die Konzilien und Legationsberichte des letzteren, sowie ein Verteidigungsschreiben des ersteren sind hier von Wichtigkeit.[1]) Die Briefe des Erzbischofs Manasses, 3 an der Zahl, sind nach dem Konzil zu Autun, etwa Oktober 1077, nach der Fastensynode zu Rom, 1078, sowie kurz vor dem Konzil zu Lyon, 1080 geschrieben. Das erste Schreiben an den Papst, für unsere Zwecke weniger von Bedeutung, hat uns Sudendorf überliefert.[2]) Das zweite findet sich bei Bouquet und in den Mon. Germ.;[3]) das wichtigste, die sog. Apologie des Manasses, hat Mabillon uns erhalten.[4]) Es enthält zunächst den Protest gegen das vom Konzil gegen ihn gefällte Urteil der Suspension und Exkommunikation, sowie die Gründe für sein Fernbleiben von der Synode; am Schluss jedoch ergeht er sich in Klagen über seine Gegner und giebt uns dabei Andeutungen über Brunos Herkunft, über seine Stellung als Kanonikus an St. Cunibert in Köln, Fingerzeige, die leider an Bestimmtheit und Klarheit manches zu wünschen übrig lassen.

Unter diese Kategorie von Quellen möchte ich auch noch eine alte Urkunde aus dem Kloster Molesme vom Jahre 1081 rechnen. Mabillon hat uns dieselbe überliefert;[5]) es heisst dort

---

Richtigkeit treten indessen ein: Loewenfeld in »Neues Archiv für deutsche Geschichte« Bd. X. Die Ansicht Dünzelmanns widerlegte Beyer in Bd. XXI. der »Forschungen z. d. G.« Wiedemann weist in seiner Dissertation (cf. S. 4) die Angriffe D. eingehend zurück; obwohl die von ihm angeführten Gründe nicht überall stichhaltig sind, so lassen sich doch andere, und zwar schlagende, beibringen. Weitere Litteratur bei Jaffé a. a. O.

1) Die Briefe und Berichte Hugos von Die finden sich bei Bouquet, Recueil des historiens des Gaules et de la France. Nouv. édit. Paris XII. u. XIV, sowie bei Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima seu Acta Conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones sum. pontiff. gr. et lat. Paris 1715, tom. VI und bei Hugo von Flavigny, Chronicon Virdunense. (Das letztere bei Labbé Concil. X., jedoch mit vielen Ungenauigkeiten; verbessert von Pertz in M. G. SS. VIII. 288—502; cf. Du Chesne in N. A. X. 426.)

2) Registrum I. 13 Nr. 9.

3) Bouquet l. c. XIV. 546 und M. G. SS. VIII. 421.

4) Mabillon, Mus. Ital. $I_2$. 119 ff.

5) Annales Ordinis S. Benedicti, occidentalium monachorum Patriarchae, in quibus non solum res monasticae sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur. Fol. Editio Lucc. 1739—1745. Diese Arbeit Mabillons ist ein Meisterwerk historischer Forschung; es stützt sich nur auf scharf geprüfte und für echt befundene Urkunden. Die Thatsache, dass Mabillon die Urkunde für authentisch hält, kann uns heute noch über den Wert derselben beruhigen. Ist gleich

folgendermassen: »Duo clerici, Petrus et Lambertus, qui cum Magistro Brunone saeculo renuntiaverant, in supradicto loco (siccae fontanae) ecclesiam domosque laude et consilio Molismensis ecclesiae aedificaverunt« und weiterhin: »Cum vero ecclesia loci illius, quam aedificaverant Petrus et Lambertus, discipuli magistri Brunonis, qui cum eo in territorio illo erant et eremitice vixerant, a D. Roberto, Lingonensis episcopo in honorem B. Mariae Virginis dedicaretur atriumque benediceretur.....« An der Echtheit dieser Urkunde ist um so weniger zu zweifeln, als durch dieselbe nicht nur kein Widerspruch mit anderen historischen Ereignissen entsteht, sondern in manches Dunkel Licht gebracht wird. Gerade durch diese Urkunde erfahren wir, was Bruno in den Jahren 1080 bis 1084 gethan hat; ohne dieselbe wüssten wir eine befriedigende oder auch nur genügende Erklärung für den Aufenthalt und die Thätigkeit Brunos in jenen Jahren nicht zu finden, und viele Ausdrücke und kurze Bemerkungen in den noch zu erwähnenden »tituli funebres« blieben für uns unaufgeklärt. Ihr vorzüglichster Wert beruht aber darin, dass sie für die Lösung der alten Streitfrage über den wahren Grund der Weltentsagung Brunos eine unanfechtbare chronologische Grundlage bietet; mit der chronologischen Seite der Frage ist aber die ganze Frage gelöst. Nach späteren Darstellungen nämlich, besonders solchen von Carthäusern, soll Bruno um jene Zeit lehrend in Paris thätig und hier im Jahre 1082 Zeuge eines wunderbaren Ereignisses gewesen sein: ein verstorbener Doktor oder Chorherr erhob sich aus dem Sarge und verkündete laut, er sei verdammt. Hierdurch erschüttert habe Bruno sich entschlossen, die Welt zu verlassen. Wenn nun durch die Urkunde feststeht, dass Bruno um jene Zeit schon ein zurückgezogenes Leben führte, zuerst in Molesme und dann in Sêche-Fontaine, — ob es nun ein Mönchs- oder Eremitenleben gewesen ist, das ist hier zunächst nicht von Bedeutung — dann hat damit jene Legende jeden Boden verloren.[1])

Als Bruno im Jahre 1090 von Papst Urban II. an den päpstlichen Hof gerufen war, übergab er, als seine Ordensbrüder bald

---

ein Datum derselben von Anfang an zwar nicht beigefügt gewesen, so ist dasselbe doch, wie Mabillon behauptet, sehr früh am Rande hinzugeschrieben worden. Ein Zweifel an der Echtheit des Dokumentes ist bislang nicht laut geworden; alle Schriftsteller alter und neuer Zeit haben — soweit sie es eben kannten — dem Dokumente rückhaltslos Glauben geschenkt. Vergl. Lib. LXVI. cap. 66.

1) Vergl. hierzu die später zu behandelnden „tituli funebres" besonders no 40, 47, 68, 139, 143. bei Migne 152. 555 ff.

nach ihm die Carthause verlassen hatten, den hl. Ort mit allem Zubehör dem Abte Seguin von Chaise-Dieu. Als aber dann die Brüder noch im selben Jahre in das alte Heim zurückkehrten, gab Papst Urban II. auf Veranlassung Brunos ihnen ein Schreiben an den genannten Abt mit, durch welches er denselben aufforderte, den zurückgekehrten Carthäusern das Vermögen der Genossenschaft zurückzugeben. Dieser Brief bietet uns im Verein mit dem Restitutionsschreiben Seguins recht dankenswerte Aufschlüsse über die Ereignisse des Jahres 1090;[1]) bemerkenswert ist er auch deshalb, weil er der erste den Carthäuserorden betreffende Papstbrief ist. Andere, die dem ersten bald folgten, unterstützen die Berechnung chronologischer Daten im Leben Brunos.[2]) Ein reicheres Quellenmaterial steht uns aus der Zeit zur Verfügung, nachdem Bruno die Einsiedelei La Torre in Calabrien gegründet hatte; es sind Schenkungsurkunden des Grafen Roger von Calabrien und Sizilien, Confirmationsschreiben des Diözesanbischofs Theodor von Squillace, des Metropoliten Rangerius von Reggio (Calabrien), der Päpste Urban II. und Paschal II.[3]) Die Bestätigung des Ordens selber erfolgte aber erst durch Papst Alexander III. im Jahre 1170.

Man sollte glauben, in Brunos Werken selbst eine reiche Fundgrube für seine Biographie zu besitzen.[4]) Allein es begegnen uns hier nur wenige Stellen, die für die Geschichte seines Lebens

---

1) Es findet sich bei Tromby, Storia critico chronologica diplomatica del Patriarca S. Brunone et del Cart. Ordine, Napoli 1773 seqq. tom. II. app. LX; Le Couteulx, Ann. Ord. Cart. tom. I. 60. Mém. de l'acad. de Clermont-Ferrand XVII, 637 u. ö. Vgl. Jaffé, Reg. Rom. Pont. $I_2$. 5425. Das Restitutionsschreiben Seguins bei Tromby, l. c. LIX, Le Couteulx I. 61. Mabillon Annal. O. S. B. V. 269. Die Urkunde, mit der Bruno dem Abte Seguin die Carthause übergab, ist nach des letzteren Zeugnis in Chaise-Dieu verloren gegangen. Vgl. unten die Vita Brunos § 5.

2) Zum Teil bei Tromby a. a. O., zum Teil bei v. Pflugk-Harttung, Acta Rom. Pont. inedita Bd. II.

3) Fast sämtlich bei Tromby und Le Couteulx; teilweise bei dem Bollandisten in Migne P. L. 152 und bei Pflugk-Harttung.

4) Wir haben mehrere Ausgaben der Werke Brunos. Zum ersten Male wurden dieselben sämtlich herausgegeben in den Jahren 1523—1524 bei Jodokus Badius Ascensus in Paris, nachdem schon der Kommentar zu den Briefen Pauli allein im Jahre 1509 bei Berth. Rembold in Paris erschienen war. Die 2. und 3. Ausgabe erfolgte 1611 bezw. 1640 in Köln; die 2. ist ferner nach Ausmerzung der unechten Schriften in die Mignesche Sammlung aufgenommen (P. L. 152, 634—1420 und 153, 9—572). Die neueste Ausgabe erfolgte 1891 und 1892 in Montreuil. Vgl. unten § 9.

und Wirkens verwendet werden können; dafür sind sie freilich als autobiographische Daten von um so hervorragenderer Bedeutung. Wir besitzen von Bruno zwei grosse exegetische Werke: Commentare zu den Psalmen und den Paulinischen Briefen, eine kleine Elegie: de contemptione mundi und zwei Briefe.[1]) Die exegetischen Werke, für Beurteilung der wissenschaftlichen Bildung Brunos von Interesse, werden später geprüft und begutachtet werden; als biographisches Material kommen hauptsächlich nur die beiden Briefe in Betracht. Sie stammen aus der Zeit des Calabrischen Aufenthaltes Brunos; Adressaten sind der Propst Radulf in Rheims, ein Freund Brunos aus der Zeit der kirchlichen Kämpfe dortselbst, und die Bewohner der Hauptcarthause bei Grenoble. Wertvoll ist vor allem der erste Brief, einerseits weil er uns über den Grund der Weltentsagung Brunos, über den in späteren Jahren viel und leidenschaftlich gestritten worden ist, Aufklärung giebt, andererseits, weil er einen so klaren Einblick in den Charakter des wunderbaren Mannes gestattet und uns seine ungewöhnlichen Eigenschaften klar vor die Seele führt. Er zeigt ihn als den Asketen, der die Welt verabscheut und in der Betrachtung der überirdischen Dinge seine grösste Zufriedenheit findet. Und diese Motive sind es nach Brunos eigenstem Geständnis gewesen, die ihn zum Verlassen der Welt bewogen haben. Der andere Brief Brunos an seine Mitbrüder in der Carthause enthält Daten von geringerer Bedeutung; doch lässt sich einiges für die Kenntnis der äusseren Lage desselben verwerten.

Die bisher genannten Quellen machen alle nur mit Einzelheiten im Leben des heiligen Mannes bekannt; von hervorragender allgemeiner Bedeutung aber sind die sog. tituli funebres. Als nämlich der hl. Bruno am 6. Oktober 1101 gestorben war, da erliessen sofort die Carthäuser in Calabrien, der Sitte der damaligen Zeit entsprechend, an die Kirchen und Klöster Italiens und Frankreichs, ja weit über die Grenzen dieser Länder hinaus, auch nach England und Deutschland, soweit nur der Heilige dort irgendwo Beziehungen gehabt hatte, ein Rundschreiben über den Tod ihres geliebten Vaters.[2]) Einerseits heben sie in demselben die Tugenden

---

1) Andere Werke, die ihm in der 2. Pariser und den beiden Kölner Ausgaben noch zugeschrieben werden, haben den Bischof Bruno von Segni zum Verfasser. Vgl. unten § 9. Ferner Gigalsky, Bruno von Segni in den Kirchengesch. Studien. Bd. III. Heft 4. S. 272 ff.

2) Der Bote (Rotulifer, Rolliger, Rotuliger, Brevifer) übergab das Schreiben den Religiosen bezw. kirchlichen Personen, und trug zugleich eine Rolle bei sich,

und Verdienste desselben im Allgemeinen hervor, andererseits aber bitten sie die Kirchen und Klöster inständig um Gebet und Opfer für die Seele des Verstorbenen, da selbst bei der grössten menschlichen Heiligkeit nicht alle Fehler vermieden werden können. Diejenigen Communitäten, Klöster und Kirchen, die letzterer Bitte in besonderer Weise nachzukommen bereit sind, d. h. den Namen des Verstorbenen in ihre Totenmatrikel eintragen und das Anniversarium des Todestages begehen wollen, werden gebeten, dieses bekannt zu geben, damit ihnen später gleiches mit gleichem vergolten werden könne. Die meisten der Antworten auf jenes Rundschreiben, 178 an der Zahl, sind nun unter dem Namen tituli funebres auf uns gekommen [1]) und bilden eine reiche Quelle zur Erkenntnis des Lebens und Wirkens Brunos. Was die Biographen von seinen Kenntnissen und Fähigkeiten, von dem Umfange seines Wirkens, von seinem Ansehen und dem Einflusse auf seine Umgebung erzählen, das finden wir hier bewiesen und erläutert. „Sie bilden ein grossartiges Panegyrikon dieses Mannes, sie zeigen besser, als eine Geschichte es thun könnte, das Verdienst und das Ansehen des Heiligen, und eine wie hohe Stellung er unter seinen Zeitgenossen einnahm.“ [2]) Aber man wird doch nicht leugnen dürfen, dass ein Bild des Heiligen, lediglich nach den Tituli funebres gezeichnet, eine sehr subjektive Färbung erhalten würde. Das ist leicht erklärlich, wenn wir Verfasser und Ursache der Abfassung ins Auge nehmen: erstere, lauter begeisterte Freunde und Verehrer Brunos, letztere, das Ableben eben dieses Mannes, das seine Freunde und Jünger alle Eigenschaften und Handlungen desselben in doppelt glänzendem Lichte erscheinen und schildern lässt.

---

auf welche die Bischöfe, Kanoniker und Mönche die Gebete und Opfer verzeichneten, die sie in ihren Kirchen für die Seelenruhe des Verstorbenen halten wollten, zugleich aber in Prosa oder in Versen die Tugenden und Thaten desselben priesen. Die Rollen erreichten infolgedessen oft einen ganz bedeutenden Umfang; die nach dem Tode des hl. Vitalis circulierende, die 208 Titel enthält, ist 9.50 m lang und 22 1/2 cm breit. Näheres über die Rollen bei L. Delisle, Des monuments paléographiques concernants l'usage de prier pour les morts in Bibl. de l'École des chartes II. 3. 361—411, ferner in Rouleaux des morts du IX au XV. siècle 1866. Ueber den Rolliger oder Brevifer s. du Cange, Gloss. med. et inf. latinit. V. 809 und I. 770. Vgl. auch Lefebure, St. Bruno et l'ordre des Chartreux, Paris 1883, I. 153; Vie de St. Bruno etc. par un religieux de la Grande Chartreuse, Montreuil 1898 p. 457.

1) Bei den Bollandisten tom. III. Octobr., ebenso bei Migne P. L. 153. 555 ff. u. ö.

2) Lefebure a. a. O. 154.

Darum wird man auch nicht allein diejenigen Ausdrücke, die schon beim ersten Anblicke als Hyperbeln erscheinen, am besten unbeachtet lassen, sondern überhaupt alle Tituli vorher auf die Wagschale legen und sie auf ihre Uebereinstimmung mit anderen historischen Thatsachen prüfen, ausgenommen nur diejenigen, die lediglich historische oder biographische Daten enthalten. Die in Prosa geschriebenen, etwa 25, sind wertvoller, als die übrigen; auffallend ist es, dass dieselben fast nur von intimeren Freunden Brunos, seinen Jüngern, früheren Schülern etc. herrühren. In den poetischen kehren dieselben Lobsprüche, dieselben Ausdrücke sehr oft wieder; der eine Verfasser machte sich eben die Ausführungen des anderen zu Nutzen. Demnach wird man ganz entschieden Verwahrung einlegen müssen gegen die Auffassung des neuesten Brunobiographen, als hätten die Tituli dieselbe Bedeutung, wie die Inschriften in den Katakomben, den Ruinen von Ninive, Babylon etc.;[1]) auch das Urteil des Bollandisten, der sie „pretiosa antiquitatis monumenta" nennt, vermag daran nichts zu ändern. Erscheint somit auch ihr Wert geschmälert, vernichtet wird er nicht. Viele Klöster und Kirchen, denen Bruno im Leben nahe stand, nehmen darauf Bezug und geben uns so wertvolle Notizen über Brunos Herkunft, über seine Studien, seine Stellung in der Welt, seine Ordensgründung u. s. w.

Jahrhunderte lang waren die Tituli funebres der Oeffentlichkeit unbekannt. Sie lagen in der Carthause La Torre verborgen, wohl, weil ihr Wert nicht erkannt wurde, oder weil die Cisterzienser, die nicht lange nach dem Tode des Heiligen das Kloster bezogen, kein Interesse an ihrer Veröffentlichung hatten. Erst als diese nach mehr als 300jährigem Besitze i. J. 1514 die Carthause räumten, wurden von Carthäuserseite die litterarischen Schätze derselben gehoben und verwertet. Die Tituli finden wir darum zuerst gedruckt in der Vita Brunos von Franz Dupuy, die im Jahre 1515 zu Basel erschien. Später gewöhnlich den Werken Brunos beigefügt, sind sie von Migne im Jahre 1853 in seine Vätersammlung aufgenommen worden. Das Original ist durch eine Feuersbrunst in der Hauptcarthause vernichtet worden.

Neben den Titeln darf man wohl auch das Rundschreiben der calabrischen Carthäuser, da es dankenswerte Auskunft über Brunos Tod giebt, nicht ausser Acht lassen.[2])

---

1) Cfr. vie de St. Bruno etc. par un. rel. d. l. Gr. Ch. p. 467.

2) Migne a. a. O. 554.

§ 2.

## Die Quellen der Tradition, und zwar Guibert von Nogent, Guigo, Hugo von Flavigny, Peter der Ehrwürdige.

Die ältesten traditionellen Aufzeichnungen, die wir über Bruno besitzen, sind wohl jene, die uns Guibert von Nogent in seiner Selbstbiographie hinterlassen hat.[1]) Guibert war ein Zeitgenosse Brunos. Er wurde im Jahre 1053 in der Diözese Beauvais von vornehmen Eltern geboren.[2]) Noch in jugendlichem Alter trat er in das Kloster St. Germer de Flaix ein, studierte unter Anselm, dem berühmten Prior von Bec, Theologie, besonders die hl. Schriften; seine Werke legen noch Zeugnis davon ab.[3]) Im Jahre 1104 wurde er Abt von Nogent,[4]) nachdem er dort schon lange Zeit als einfacher Mönch gelebt hatte. Nach dem Gesagten war er, als Bruno die Carthause gründete, etwa 29 Jahre alt. Brunos Streit mit dem Erzbischof Manasses, und die durch denselben veranlassten ärgerlichen Ereignisse und Konzilsverhandlungen konnten ihm daher nicht gut unbekannt bleiben, besonders da der Streit auch nach Guiberts Heimatsdiözese hinübergriff, da Guibert nicht weit entfernt wohnte und allenthalben in Frankreich Beziehungen hatte.[5]) Darum dürfen wir auch seinen Angaben, soweit sie Brunos Aufenthalt in Frankreich betreffen, ohne Scheu Glauben schenken; sie sind, auch über Bruno, kurz, klar und bestimmt. Ueber den Weggang Brunos aus Frankreich weiss er uns nichts zu berichten, nicht über den Grund, nicht über das Ziel seiner Reise: „nescio qua occasione secessit ad Appulos nescio Calabrosne“. Auch über die ferneren Lebensschicksale Brunos

---

1) De vita sua. libri tres. Ueber Bruno handelt lib. I. cap. XI u. XII. Guiberti Novigentensis opera ed. Luc. d'Achery: Opera Guiberti Abbatis b. Mariae de Novigento. Paris 1651; es ist die beste Ausgabe der Werke Guiberts. Neu herausgegeben wurden sie in Besançon 1890. — Migne P. L. CLVI.

2) Vgl. Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. Bd. V. 1353, Artikel »Guibert« von Braunmüller O. S. B.

3) Guibert gehört zu den hervorragenderen theologischen Schriftstellern seiner Zeit. Vgl. Reuss, Geschichte der hl. Schriften des N. T. Braunschweig 1874. S. 287.

4) Nogent lag in der Diözese Laon bei dem Flecken Coucy, nicht weit in nordwestlicher Richtung von Rheims entfernt.

5) Vgl. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges. 2. Aufl. Leipzig 1881. S. 33, wo Guibert lobend erwähnt wird als zuverlässiger Berichterstatter, dessen Bekanntschaften und Verbindungen sich über ganz Frankreich, aber auch nicht weiter, erstreckten.

lässt er uns völlig ohne Nachrichten; seine Quellen sind versiegt. Aber gerade diese offen eingeräumte Unkenntnis der Nachrichten, die Brunos Aufenthalt in Italien betreffen, gegenüber der Sicherheit und Bestimmtheit, wie sie uns in der Schilderung der französischen Ereignisse begegnen, ist ein Beweis für die Glaubwürdigkeit Guiberts in Bezug auf letztere. Dass er den Grund der Reise Brunos nicht kannte, kann absolut nicht befremden; der konnte nicht in die Oeffentlichkeit dringen, weil er von dem demütigen Interessenten selbst verschwiegen wurde. Darum hat Guibert auch stets und überall die Ehre eines glaubwürdigen Schriftstellers genossen.

Guiberts Selbstbiographie ist streng genommen eine Geschichte des Erzbistums Rheims und dessen Würdenträger; für uns ist besonders seine Erzählung über das Treiben des Erzbischofs Manasses von Wert, mit dem ja, wie schon bemerkt, Bruno in einen längeren Streit verwickelt wurde. Von diesem zeichnet er uns ein packendes Bild voller Einzelheiten; Brunos Auftreten gegen seinen Oberhirten erscheint uns hierdurch nicht bloss erklärlich, sondern geradezu als pflichtgemäss. In Verbindung mit dem unwürdigen Lebenswandel des Erzbischofs bringt er auch die Weltentsagung des Heiligen und gewiss sieht er recht, wenn er schreibt, dass für Bruno die schlechten Sitten jenes Mannes die erste Veranlassung der Weltflucht gewesen seien.[1]) Diese Mitteilung Guiberts ist ausserordentlich wertvoll, ebenso wertvoll aber sein ferneres Schweigen. Damit verliert die Seite 6 erwähnte Sage allen Boden; denn nach Guibert ist Bruno nicht von Paris, sondern von Rheims aus zum klösterlichen Leben übergegangen. Sodann hätte Guibert das Wunder erwähnt, wenn es geschehen wäre. Guibert ist wunderbaren Ereignissen nämlich gar nicht abgeneigt.[2]) Man hat von Carthäuserseite eingewandt, Guibert erzähle die wunderbaren Begebenheiten deshalb nicht, weil er überhaupt nicht die Gründung des Ordens berichten wolle, sondern nur den Weggang des Heiligen aus Rheims; zudem lasse er noch weitere Er-

---

1) »initia conversionis ex illa occasione nactus« sagt Guibert. Vgl. die vita § 3.

2) So spricht er a. a. O. bei der Erzählung des gottlosen Treibens des Erzbischofs Manasses von einem Wunder, das mit seiner Geschichte, die er erzählen will, in fast gar keinem Zusammenhange steht. Und angeblich wunderbare Ereignisse finden wir fast auf jeder Seite verzeichnet und aus allen Gegenden Frankreichs. Vgl. Herzogs Real-Encyclopaedie für protest. Theologie. 3. Aufl. V. 465. Sein Geschmack an Wundern und Dämonengeschichten wird hier besonders hervorgehoben.

eignisse unerwähnt, z. B. das Gespräch Brunos mit Radulf und Fulcius, Brunos Aufenthalt in Sêche-Fontaine u. s. w. Indessen, wenn Guibert auch nicht direkt von der Gründung des Ordens spricht, so spricht er doch gerade von Dingen, die mit derselben in innigster Verbindung stehen: von dem Grunde bezw. der Veranlassung der Weltflucht Brunos. Und ganz gewiss würde er bei seiner Vorliebe für übernatürliche Ereignisse das angebliche Wunder in seine Selbstbiographie aufgenommen haben, wenn er es eben gekannt hätte. Und ein solches Ereignis, das in einer der angesehensten Städte des Landes, in Paris, obendrein vor einer grossen Volksmenge geschehen sein soll, sollte Guibert bei seinen Beziehungen in ganz Frankreich unbekannt geblieben sein, — das ist nicht denkbar. Anders verhält es sich mit seiner Unkenntnis des Gespräches zwischen Bruno und seinen Freunden; derartige Dinge sind, wenn auch ihr psychischer Einfluss subjektiv folgenschwer, für die Oeffentlichkeit an und für sich schon viel zu unbedeutend, als dass die öffentliche Meinung sich mit ihnen beschäftigte, und ausserdem wäre das Gespräch überhaupt nicht offenkundig geworden, wenn nicht Bruno in seinem Schreiben an Radulf uns von demselben Mitteilung gemacht hätte. Brunos Aufenthalt in Sêche-Fontaine aber sollte gerade der Welt verborgen bleiben; wir dürfen Bruno schon zutrauen, dass er auch die entsprechenden Mittel angewandt hat.

Guibert machte im Jahre 1104 einen Besuch in der Hauptcarthause und hat daraufhin eine kurze Skizze über das Leben der Einsiedler in seine vita eingeflochten. Die Beschreibungen, die er uns von der Gegend, von der Lebensweise der Brüder macht, weisen deutlich darauf hin, dass er das Geschilderte selbst gesehen hat, und sind darum um so wertvoller. Wenn er über einige Punkte, z. B. die geistlichen Uebungen im Orden, im Unklaren geblieben ist, so ist das deshalb unauffällig, weil derartiges nicht Objekt persönlicher Wahrnehmung sein kann und weil ihm Aufschlüsse nicht gegeben wurden.

Charakteristisch bei Guibert ist die Offenheit und Treue, mit der er bis zu Einzelheiten alles, mag es für die Kirche, der er als treuer Sohn anhing, günstig sein oder nicht, mag es den Anschauungen seiner Zeitgenossen entsprechen oder nicht, berichtet. Wattenbach, der vom Zeitalter Guiberts schreibt: »Im Wundermachen erlangte man eine grosse Fertigkeit und Schriftsteller der Zeit klagen über die vielen betrüglichen Wunder,« fügt lobend hinzu: »Guibert deckte mit bemerkenswerter Offenheit diese

Kunstgriffe auf.« [1]) Wenn er sich also in Bezug auf das Pariser Wunder in Schweigen hüllt, so dürfen wir schon darum mit vollem Rechte annehmen, dass das Ereignis unhistorisch ist.

Der Zeit nach steht Guibert von Nogent wohl der 5. General-Prior des Carthäuserordens, Guigo du Chastel, am nächsten. Er wurde 1083 geboren,[2]) wurde frühzeitig Carthäuser, und starb im Jahre 1137. Auf Geheiss Papst Innocenz II. schrieb er im Jahre 1134 die vita des heiligen Bischofs Hugo von Grenoble, unter dessen Regierung und mit dessen Unterstützung Bruno bekanntlich die Carthause gründete.[3]) Lebendig und treu schildert er uns das Leben des Heiligen; leicht begreiflich findet man es, dass er bei Ereignissen, die seinen Orden berühren, länger verweilt. So hat er denn auch manches Biographische über den hl. Bruno miteingeflochten. Er schildert uns ausführlich die Ankunft desselben und seiner sechs Gefährten bei dem Bischofe, hebt rühmend die freundliche Aufnahme hervor, die Hugo ihnen bereitete, preist ihn ob seiner hervorragenden Eigenschaften, die er im Verkehr mit den demütigen Einsiedlern erscheinen liess, ob seiner Herablassung und vor allem ob seiner Bereitwilligkeit, stets ratend und helfend den Männern beizustehen, sowohl als sie nach einem Orte suchen, der sich für ein verborgenes Leben eignete, als auch beim Ausbau und bei der Einrichtung der Carthause.

Für unsere Zwecke konnte Innocenz II. keinen geeigneteren Mann mit der Abfassung der Lebensbeschreibung Hugos betrauen. Denn einerseits kannte Guigo all die Einzelheiten, die mit der Ordensgründung und dem Gründer verknüpft waren, anderer-

---

1) Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 6. Aufl. II. 48. Vgl. Herzogs Real-Encyclopaedie, V. 465, wo ebenfalls Guiberts Freimut in Bekämpfung der Absurditäten des Heiligen gerühmt wird.

2) Zu Schloss St. Romain in der Dauphiné. Vgl. den Artikel im Kirch.-Lex. V. 1359 von Streber; Hist. litt. de la France XI. 646.

3) Er war erst 2 Jahre tot, als Papst Innocenz II. seinen Kanonisations-Prozess einleitete, und zu diesem Zwecke die vita Hugonis schreiben liess. Geboren war der Heilige zu Chateauneuf a. d. Isère im Jahre 1053. Im Alter von 27 Jahren wurde er schon mit päpstlicher Dispens Bischof von Grenoble; Papst Gregor selbst konsekrierte ihn. Aber kaum 2 Jahre später zog er sich als Mönch in das Kloster Chaise-Dieu zurück. Indessen Gregor VII. hatte in ihm den rechten Bischof erkannt, und befahl ihm, in seine Diözese zurückzukehren. Nach kaum einjähriger Abwesenheit finden wir ihn wieder als Bischof in Grenoble, wo er nach einem 52jährigen Pontifikate am 1. April 1132 starb. Seine Lebensbeschreibung von Guigo findet sich bei Migne P. L. CLIII 761 ff., ebenso bei den Bollandisten tom. 1. April. 36 ff.

seits hatte er als Mitglied desselben Ordens, noch mehr als Prior desselben, ein natürliches Interesse daran, diese mit aufzuzeichnen und sie so den späteren Generationen zu überliefern. Er war schon 1110 Prior geworden und war noch ein Zeitgenosse Brunos gewesen. Seine Angaben haben darum auch alle späteren Schriftsteller ohne Widerspruch benutzt; sie sind durchaus glaubwürdig und von grösstem Werte.

Noch für eine andere Quelle müssen wir Guigo dankbar sein: es sind die sog. »consuetudines«, die ersten schriftlichen Regeln des Carthäuser-Ordens. Da dieselben nach der Praxis aufgezeichnet sind, wie Bruno und seine Genossen sie übten, so sind sie für die Darstellung und Beurteilung der organisatorischen Thätigkeit Brunos von mehr als gewöhnlichem Interesse, für die Darstellung der Lebensweise der ersten Carthäuser von unschätzbarem Werte.[1])

An dritter Stelle möchte ich unter die Quellen für die Biographie Brunos das »Chronicon Virdunense« Hugo's von Flavigny zählen. Hugo, im Jahre 1064 oder 1065 zu Verdun geboren, wurde am 22. November 1096 Abt von Flavigny.[2]) Er kam schon als Knabe in das Kloster des hl. Viton zu Verdun zur Erziehung; dortselbst legte er auch bald Profess ab. Später kam er nach Dijon in das Kloster St. Benignus. Dort machte er eine Bekanntschaft, die für ihn, zumal den zukünftigen Geschichtsschreiber, von Bedeutung werden sollte: Hugo, päpstlicher Legat für Frankreich, und seit 1081 Erzbischof von Lyon, wurde auf ihn aufmerksam. Er zog ihn sofort an seinen Hof, übertrug ihm die Leitung seiner Geschäfte und schenkte ihm sein vollstes Vertrauen. Im Jahre 1092 besuchte Hugo den berühmten Abt Hugo von Cluny, den Freund und Vertrauten Gregors VII., und knüpfte auch mit ihm Beziehungen an. Als er dann einige Jahre später den Hof Hugos von Lyon verliess, um die Abtswürde zu übernehmen, stellte dieser ihm ein herrliches Zeugnis aus und trennte sich nur ungern von ihm.[3]) Sein späteres Leben war durch manche Schicksalsschläge getrübt, sogar seine eigenen Mönche lehnten sich

1) Vgl. den Abschnitt in der Vita unten § 4.

2) Er nennt sich damals einen »im 32. Lebensjahre stehenden«. Dass er so früh zu so hoher Würde berufen wurde, ist ein Beweis für seine Tüchtigkeit; wirklich war er auch nicht allein in der hl. Schrift und den Vätern, sondern auch in den lateinischen und griechischen Klassikern sehr bewandert.

3) cuius sedulitati credebamus, immo cuius lingua vox nostra erat, sagt Hugo. Cfr. M. G. SS. VIII 281.

gegen ihn auf und zwangen ihn zur Flucht im Jahre 1099; von seinen letzten Lebensjahren ist nichts Näheres bekannt; er starb um 1140.

Seine Chronik begann er aller Wahrscheinlichkeit nach schon vor 1090; sicher ist, dass er schon einen grossen Teil derselben vollendet hatte, als er im Jahre 1096 Abt wurde.[1]) Angeregt zum Schreiben wurde er sowohl durch die berühmten Männer selbst, mit denen er im Verkehr stand, besonders die beiden Hugo, von Lyon und von Cluny, als auch durch die Wichtigkeit der Aufgaben, die ihm übertragen waren. Wohl keinem andern Schriftsteller seiner Zeit standen die Hilfsmittel zu Gebote, wie ihm; schon die täglichen Ereignisse der bewegten Zeit, in der er die Geschäfte des päpstlichen Legaten leitete, bildeten ein reiches und wertvolles Material. Darum sind auch die Aufzeichnungen besonders reich und von Bedeutung nicht an letzter Stelle auch für den Biographen des hl. Bruno. Er benutzte ferner für die Schilderung dieser Zeit ausser den Annalen des Flodoardus[2]) und der vita Roberti Abbatis, den öffentlichen Konzilsakten und Kanonensammlungen, sowie den Briefen und Dekreten der Päpste auch die Briefe vieler Bischöfe und Kleriker an den Papst, die durch seine Hände gingen, oder im Besitze des Legaten waren.[3]) Auch über dessen Legationsberichte an den Papst konnte er unterrichtet sein. Unter all diesen Briefen, Berichten, Akten etc. befanden sich auch solche, die den Streit Brunos mit dem Erzbischof Manasses betrafen, deren Erhaltung wir ihm zum Teil zu ver-

---

1) Sie umfasst die Geschichte der Welt von der Geburt Christi bis auf die Tage Hugos und besteht aus 2 Büchern. Im ersten Buche erzählt er die Ereignisse bis zum Jahre 1002, im zweiten bis zum Jahre 1102. Besonders das zweite Buch ist mit einem wahren Bienenfleisse bearbeitet; nichts, möchte man sagen, das einigermassen Bedeutung hatte, hat der Verfasser sich entgehen lassen, so dass sich wohl nirgends auf einem so kleinen Raume eine solche Fülle von Ereignissen zusammengetragen findet, als hier. Vgl. den Artikel von Mittermüller O. S. B. im Kirchen-Lexikon 6[2], 387.

2) Flodoardus war in der Nähe von Rheims, in Sparnacum (Epernay) geboren. Er schrieb zunächst die historia ecclesiae Remensis; sein Hauptwerk aber, die annales, reicht vom Jahre 919—966 und zeichnet sich aus durch eine Fülle quellengeschichtlichen Materials und durch grosse Gewissenhaftigkeit in der Zusammenstellung. Er benutzte das Rheimser Archiv, dessen Verwaltung ihm vom Erzbischof Artold übertragen war, das sehr reich war an alten Urkunden. Vergl. M. G. SS. XIII 412 und III 368; Migne P. L. CXXXV 35 resp. 423; ferner den Artikel in Kirchenlex. von Streber; Wattenbach, l. c. I 328ff.

3) Ausführlich giebt Pertz, M. G. l. c. die von Hugo gebrauchten Hilfsmittel an.

danken haben. Leider wird man beim eingehenden Studium der Chronik bald die Beobachtung machen, dass Hugo, wie auch sonst wohl, so gerade in Bezug auf die Ereignisse, in denen Bruno eine Rolle spielt, vielfach irrt. So sind auch all die Schilderungen aus den Jahren 1077—1079, den Jahren des schärfsten Kampfes gegen Simonie und Laien-Investitur in Frankreich, in dem bekanntlich Bruno für die Rechte der Kirche gegen seinen Erzbischof auftrat, vielfach nur von relativem Werte und dürfen nur mit Vorsicht und nach Vergleich mit anderen Quellen benutzt werden; Hugo beobachtet hier nicht immer die richtige chronologische Reihenfolge, er weicht auch häufig von der Wahrheit ab. Diese Mängel sind um so leichter zu erklären, als er nicht immer aus geschriebenen Quellen schöpfte, sondern seine eigenen Erlebnisse und die mündlichen Berichte anderer mit aufzeichnete.[1]) Bei ersteren mag ihn sein Gedächtnis zuweilen im Stich gelassen haben, bei den letzteren darf man ihm wohl mit Recht den Vorwurf allzu grosser Leichtgläubigkeit machen; auch ist nicht zu vergessen, dass Hugo gregorianisch gesinnt war. Aber trotz alledem ist im grossen ganzen seine Chronik von nicht zu unterschätzender Bedeutung, ganz gewiss nicht für den Brunobiographen.[2])

Der Zeit unseres Bruno steht das litterarische Wirken Hugos sehr nahe: sie waren Zeitgenossen. Aber auch der Wirkungskreis Brunos konnte ihm nicht unbekannt bleiben, stand er doch zu Rheims, ebenso zum päpstlichen Legaten wie zu dem Abt von Cluny, den Gregor VII. oft zum Ausführer seiner Anordnungen bestellte, in engsten Beziehungen. Beiden war Bruno nicht unbekannt; ersterer, der als Legat häufig mit ihm in Verbindung war, schätzte ihn sehr hoch, wie seine Berichte an den Papst offenbaren; es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Nachrichten, die Hugo über Bruno bringt, vielfach auf Mitteilungen des Legaten beruhen.[3])

---

1) Wattenbach, l. c. 5. Aufl. II 122 sagt von ihm: Von Beherrschung des massenhaften Stoffes ist keine Rede; er trug eben nur zusammen, was er in zahlreichen Büchern und Archiven fand, und dazu kommen seine eigenen Erlebnisse und was er durch mündliche Ueberlieferung erfahren hatte.

2) Derselben Ansicht ist auch Giesebrecht, Geschichte der römischen Kaiserzeit, der die Nachrichten über Gregors VII. Wirksamkeit als besonders wertvoll hervorhebt. Vgl. Wattenbach a. a. O.

3) Das Chronicon Virdunense Hugos war Jahrhunderte lang der Wissenschaft verborgen. Zuerst veröffentlichte es der Jesuit Philipp Labbé im Jahre 1657 in der »Bibl. nova libr. mss.« I, jedoch vielfach verstümmelt und mit vielen Irrtümern. Pertz gebührt das Verdienst, die Chronik des berühmten Abtes nach der

Noch auf einen vierten Schriftsteller sei hingewiesen, da wir ihm für die Geschichte der ersten Jahre des Bestehens der Carthause manche kostbare Mitteilung verdanken: auf den Abt Peter von Cluny, genannt Peter der Ehrwürdige.[1]) Er war im Jahre 1092 geboren, und wurde 1122 Abt von Cluny. Als solcher ist er nicht nur von Bedeutung für die Geschichte dieser Abtei, deren berühmtester Abt und Reformator er war, sondern auch für die allgemeine Kirchengeschichte. Er hatte Verkehr mit allen kirchlichen Grössen seiner Zeit; speziell mit Guigo, dem 5. General-Prior der Carthäuser, verband ihn innigste Freundschaft, die sich kundgab in häufigem Briefwechsel, sowie in Besuchen des Abtes in der Carthause. Die Wahrnehmungen bei diesen Besuchen hat Peter aufgezeichnet[2]) und sich dadurch den Dank der Brunobiographen erworben. Sind es auch nur kurze Notizen, so sind sie doch, weil sie auf eigener Anschauung beruhen, um so wertvoller.

Es lässt sich nicht verkennen, dass die genannten Quellen, so spärlich auch jede einzelne für sich fliesst, doch, indem sie sich gegenseitig ergänzen, einen immerhin ergiebigen Stoff für die Vita unseres Heiligen abgeben. Ausführlich ist über den Wert dieser vier Quellen für eine Vita Brunos deshalb gehandelt worden, weil es eine unerlässliche Aufgabe dieser quellenkritischen Einleitung war, den genannten Quellen ihre primäre Bedeutung für eine wissenschaftliche Biographie Brunos wieder herzustellen, um so mehr, als die folgenden Jahrhunderte in steigendem Masse das solide Fundament jener Quellen und ihrer glaubwürdigen Nachrichten verliessen, um losgelöst von dem Boden der nüchternen Thatsachen in der Dichtung einer zwar frommen, aber tendenziösen Legende dem Bedürfnisse der Verehrung und Erbauung ein reicher ausgestattetes Lebensbild des hl. Bruno zu schaffen. Das zeigt sich schon in den Biographien, die in den nächstfolgenden Jahrhunderten entstanden, meistens von Carthäusern, die bestrebt waren, unter Hinzunahme von Legendärem ein an Einzelheiten reicheres Bild, wie es der ehemaligen, wunderliebenden Zeit gefiel, zu entfalten. Darüber sollen die folgenden Untersuchungen Rechenschaft geben.

---

uns noch erhaltenen Originalhandschrift verbessert und neu herausgegeben zu haben. M. G. SS. VIII 280ff. Migne P. L. 154.

1) Eigentlich Petrus Moritz von Montboissier. Vgl. Artikel im Kirch. Lex. von Hefele III². 559.

2) In seinen »Libri miraculorum« lib. II cap. 28f. Eine gute Edition derselben hat Mabillon besorgt in Vet. Analect. Paris 1723. Migne P. L. 189.

## § 3.

## Fortsetzung.

## Die sog. Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren.

Diese Chronik ist der älteste eigentliche Traditionsbericht über den hl. Bruno, der auf uns gekommen ist. Leider ist er sehr dürftig, nicht viel mehr als eine Skizze, aber bestimmt und klar in den Ausdrücken, so dass man auf den ersten Blick sieht, er ist noch von einem sehr guten Kenner Brunos verfasst worden. Darum ist er der einzige, dem man unbedingt in allen Punkten glauben kann, und somit von unschätzbarem Werte für uns, besonders da er uns mit manchem bekannt macht, was sonst unklar, ja überhaupt verborgen geblieben wäre. Die Chronik lautet: „Magister Bruno, natione Teutonicus, ex praeclara urbe Colonia, parentibus non obscuris,[1]) litteris tam saecularibus quam divinis valde munitus, ecclesiae Remensis, quae nulli inter Gallias secunda est, canonicus et scholarum magister, relicto saeculo eremum Carthusiae fundavit et rexit sex annis. Qui cogente Papa Urbano, cuius quondam praeceptor, fuerat, Romanam perrexit ad curiam, eumdemque Papam solatio et consilio in Ecclesiasticis negotiis iuvaturus. Sed cum tumultus curiae ferre non posset, relicta curia, contempto etiam archiepiscopatu Rhegiensis ecclesiae, ad quem, ipso Papa volente, electus fuerat, in Calabriae eremum, cui Turris nomen est, secessit,[2]) ibique, laicis et clericis quamplurimis adunatis, solitariae vitae propositum, quamdiu vixit exercuit, ibique defunctus humatus est post egressum Carthusiae undecimo plus minus anno.«

Diese kurze Chronik befand sich früher in einer Handschrift des Remigiusklosters in Rheims; sie trug die Ueberschrift: De institutionibus[3]) ordinis Cartusiensis, sive de S. Brunone, de Landuino, de Petro Francisco, de Joanne Tusco ac Guigone a S. Romano primis Cartusiae prioribus.[4]) Ein Verfasser ist nicht genannt,

1) Anderswo noch hinzugefügt natus.

2) Anders, aber nicht so gut, successit.

3) Diese Lesart scheint auf Verstümmelung zu beruhen; in Anbetracht dessen, dass sofort folgt: sive de S. Brunone . . . . primis Cartusiae prioribus wird wohl „institutoribus“ zu lesen sein, worauf schon der Bollandist mit Recht aufmerksam macht (l. c.; no 17). — Die Chronik findet sich bei Labbé, bibliotheca nova librorum manuscriptt. tom. I. p. 638. Labbé hat die ganze Rheimser Handschrift aufgenommen, d. h. auch die Viten der folgenden Prioren.

4) Ich folge hier dem Bollandisten No. 3.

aber vielleicht gelingt es uns, einiges Licht in die über demselben lagernde Dunkelheit zu bringen. Zunächst ist es gewiss, dass das kurze Elogium Brunos in einem Kloster des Carthäuserordens entstanden ist. Dafür spricht der Umstand, dass dieses Exemplar, sowie noch viele andere, sich nur in Häusern dieses Ordens fand und auch hier zuerst aufgefunden wurde.[1]) Von weiterer Bedeutung ist die imponierende Sicherheit, mit der der Verfasser verfährt, und zwar nicht nur in dem Elogium Brunos, sondern auch bei den 3 Nachfolgern Brunos; das ist klar, so kann nur ein sehr guter Kenner, etwa ein Augenzeuge, geschrieben haben. Diese Beobachtung legt uns den Gedanken nahe, dass der Autor der Chronik in der nächsten Umgebung Brunos, bezw. seiner 3 Nachfolger zu suchen sei, wo er alles selbst wahrgenommen, selbst miterlebt hat, bezw. aus erster und bester Quelle zu schöpfen imstande war; nur unter diesen Umständen konnte er mit einer solchen Sicherheit die einzelnen Thatsachen behaupten. Und diese Eigenschaften der Chronik nun, vor allem die Bestimmtheit, die einen Zweifel gegen die Angaben nicht aufkommen lässt, führt uns zu der Annahme, dass Guigo, der fünfte Generalprior der Carthäuser, der Verfasser sein müsse. Er war Zeitgenosse Brunos, 1083 in der Dauphinée, in der Nähe Brunos geboren und erzogen, er war sehr jung in den Orden getreten, vieles hatte er also selbst gesehen und gehört, anderes konnte er aus zuverlässigster Quelle erfahren. Freilich kann eingewendet werden, dass auch andere Zeit- und Ordensgenossen Brunos in derselben Lage waren; allein für die Autorschaft Guigos sprechen noch andere, triftigere Gründe. Die Handschrift enthielt zunächst in knappen Zügen die Viten der vier ersten Carthäuserprioren, dann folgte unmittelbar, von derselben Hand geschrieben, ein kurzes Inhaltsverzeichnis der sog. Consuetudines Guigos, dann diese selbst. Von letzteren steht es fest, dass sie erst in den späteren Amtsjahren Guigos entstanden sind.[2]) Aber warum enthält dann die Chronik nichts von der vita Guigos? Bei der Autorschaft eines untergeordneten Carthäusers wäre es ganz

---

1) Die Carthause in Paris besass früher einen Codex der Consuetudines Guigos, der dieses Elogium ebenfalls enthält. cf. Launoy, Defensa Romani Breviarii correctio circa hist. S. Brunonis sive de vera causa secessus s. Brunonis in eremum. Paris 1646 II. cap. I. § 5.

2) Wahrscheinlich in den Jahren 1030—1032. Siehe die näheren Ausführungen weiter unten S. 23 f.

unerklärlich, dass er seinen Vorgesetzten auch nicht mit einem einzigen Worte erwähnt. Da ferner auf die Elogien der vier ersten Prioren unmittelbar die Statuten bezw. Consuetudines des Ordens folgen, so ist die Annahme gerechtfertigt, dass jene die Einleitung zu diesen bilden sollten; eigentlich war das sogar eine geschichtliche Notwendigkeit, denn da alle Prioren mehr oder minder Anteil an den Consuetudines hatten, musste letzteren auch eine kurze Skizze der Amtsthätigkeit derselben vorausgeschickt werden. Das ist ein Hinweis darauf, dass Consuetudines und Chronik einen und denselben Vater haben: Guigo. In dieser Annahme bestärkt uns der Verfasser der »vita antiquior«.[1]) Er bezieht sich einmal auf unsere Chronik[2]) und fügt hinzu: »sicut in libris consuetudinum domni Guigonis, quae sunt in domo Cartusiae, continetur«; er deutet damit ziemlich klar an, dass das ganze Werk Guigos Arbeit ist. Für ihn, den Generalprior des Ordens, und noch mehr für den gelehrten Prior musste es ein Bedürfnis sein, ein wenn auch noch so kurzes Lebensbild des verehrten Vaters den Brüdern zu hinterlassen; wenn aber dasselbe so kurz ausfiel, dann mag das teilweise an dem Mangel an Quellen gelegen haben, von denen schriftliche bis dahin in der Carthause sicher spärlich vorhanden waren, von denen mündliche, besonders über das Leben des Heiligen vor seiner Weltentsagung, nicht viel ergiebiger waren, hauptsächlich aber daran, dass Guigo eben keine Geschichte des Ordens schreiben wollte, sondern nur eine Einleitung zu seinen Consuetudines. Nur bei dieser Annahme findet auch die Frage, warum wir über Guigo selbst in der ursprünglichen Handschrift nichts lesen, ihre Lösung: er scheute sich bei seiner Demut und Bescheidenheit, über sich selbst etwas zu schreiben, er wollte verborgen bleiben, ein Zug, der auch seine übrigen Schriften charakterisiert. Erst von späterer Hand sind einige biographische Noten über Guigo hinzugefügt worden; in der Handschrift sind nämlich später die ersten Zeilen des Index der Consuetudines ausradiert worden, und an deren Stelle, auf der zweiten Seite des ersten Blattes, die ersten Daten der kurzen Vita Guigos hingeschrieben worden, die dann auf dem anderen Blatte ihre Fortsetzung gefunden haben.[3]) Sie sind erst nach dem Tode Guigos von fremder Hand eingeschaltet worden,

---

1) Boll. a. n. 24.

2) Beim Bericht über den Tod Brunos.

3) In altero folio dimidiato. Vergl. Acta SS. Boll. no 6, denen ich in diesen Angaben folge.

während die Elogien der 4 ersten Prioren und der Consuetudines früher, und von Guigo verfasst sind. Denn wer ist sonst noch aus jenen Jahren unter der damals noch geringen Anzahl der Carthäuser als litterarisch gebildet bekannt?[1]) und von wem wissen wir, dass er sonst noch schrieb? Guigo war für solche Arbeiten befähigt; er stammte aus vornehmer Familie und hatte eine für die damalige Zeit glänzende Bildung genossen;[2]) er ist auch der einzige Carthäuser aus jener Zeit, von dem uns etwas Schriftliches überkommen ist, er hat uns sogar sehr viele Schriften hinterlassen.[3]) Alle diese Umstände zusammengefasst werden die Annahme, dass niemand anders als Guigo der Verfasser des Elogiums auf Bruno ist, weder verfehlt, noch voreilig erscheinen lassen.

Mit der Feststellung der Urheberschaft ist auch schon im allgemeinen die Abfassungszeit berechnet. Doch fehlt es nicht an weiteren Daten, welche eine genauere Begrenzung derselben möglich machen. Gaufred, der erste Prior der im Jahre 1136 gegründeten Chartause Mont-Dieu,[4]) brachte bei seinem Einzuge in dieses Haus eine Handschrift mit, in der auch unsere Chronik enthalten war. Dieselbe war in der Hauptcarthause zu Grenoble entstanden und wurde für die älteste des ganzen Ordens angesehen. Am

---

1) Bruno selbst bezeugt den Mangel an Bildung bei seinen Brüdern in einem Briefe an dieselben: cum scientiae litterarum expertes sitis. Boll. 680.

2) Cf. Martene et Durand, Amplissima collectio veterum monumentorum, Paris 1717 tom. VI. 163.

3) Ausser den genannten Consuetudines, d. h. der Sammlung der mündlichen Ueberlieferungen für die Lebensweise in der Carthause, die die erste geschriebene Regel des Ordens bilden, verfasste er mehrere Briefe, ferner die Vita des Bischofs Hugo von Grenoble (auf Geheiss Innocenz II.), eine grosse Anzahl von Betrachtungen für die Mönche. Dass er auch die Briefe des hl. Hieronymus herausgab, bezeugt er selbst. Ein Manuskript von ihm: De vitae solitariae laudibus, fand sich früher in der Kölner Carthause. Andere Schriften werden ihm fälschlich unterschoben. cf. Migne P. L. 153. 555 ff. — Guigo wurde schon im Jahre 1110 Generalprior des Ordens; der hl. Bernhard von Clairvaux, Peter der Ehrwürdige, Kardinal Haimerich waren seine Freunde, mit ihnen, sogar mit Innocenz II., der ihn ja auch mit der Abfassung der Vita Hugos betraute, stand er in brieflichem Verkehr — alles Anzeichen, dass Guigo ein geistig bedeutender Mann war. Vgl. seine Werke in Annal. Ord. Cart. Correriae 1683 sowie in Migne P. L. 153 und 184; ferner vgl. Hist. litt. de la France XI. 640 ff., XV. 11 ff. Streber im Kirch.-Lex. a. a. O.

4) Odo, Abt von St. Remigius in Rheims, gründete diese Niederlassung; daher mag es auch zu erklären sein, dass die Mönche von St. Remi in den Besitz der Chronik gelangten, die dann in den Klostercodex aufgenommen bezw. abgeschrieben wurde.

Ende derselben ist hinzugefügt: In eremo Carthusiae olim, modo eremi de Monte Dei ab anno 1136 und weiter unten: Gaufredus, Prior de Monte Dei, habet ex dono domni Guigonis. Diese Bemerkungen sind von doppelter Wichtigkeit: einerseits lenken sie unsere Aufmerksamkeit wieder auf Guigo als Verfasser, dem daran liegen musste, Abschriften des fraglichen Manuskripts in alle damals bekannten Häuser zu senden, allerdings nicht der Chronik, sondern der »Consuetudines« wegen; andererseits beweisen sie, dass das Schriftstück mindestens vor dem Jahre 1136, also ein Jahr vor dem Tode Guigos, schon vorhanden war. Doch wir können den terminus ad quem noch näher fixieren. Wenn, wie jetzt wohl feststeht, Guigo der Verfasser ist, wenn die Chronik zu den Consuetudines in dem Verhältnis der Einleitung zum Hauptwerke steht, dann ist es sicher, dass sie vor dem 1. April 1132 entstanden ist. Denn Guigo erwähnt in letzterem den Bischof Hugo von Grenoble, auf dessen Veranlassung hin er die Sammlung der Lebensnormen übernommen habe,[1]) als noch lebend; der 1. April 1132 ist aber der Todestag Hugos. Sehen wir uns nach dem terminus a quo um. Ohne Zweifel sind die Regeln nicht lange vor dem Tode Hugos ediert worden. Ich schliesse das daraus, dass nach denselben die jährliche Abhaltung eines Generalkapitels vorgeschrieben war, ein solches aber erst im Jahre 1141 abgehalten wurde.[2]) Sicherlich würde der Bischof Hugo, eben so der eifrige Generalprior Guigo dafür gesorgt haben, dass jene Bestimmung auch ausgeführt wurde, wenn nicht zuerst der Tod Hugos und seine Folgen, dann Guigos Ableben das verhindert hätten. Die Berechnung des terminus a quo, welche aus der Abfassungszeit der consuetudines allein gewonnen wird, geht sicher zu weit zurück. Es werden nämlich darin die Ordenshäuser Portes, St. Sulpice und Meyria erwähnt; die Gründung derselben fällt aber in die Jahre 1115 und 1116. Mit Sicherheit lässt sich demnach allerdings nur annehmen, dass die Chronik in der Zeit von 1116—1132 von Guigo verfasst ist; dennoch wird man nicht fehlgehen, wenn man

---

1) Charissimi ac reverendissimi nobis Patris Hugonis Gratianopolitanae episcopi, cuius voluntati resistere fas non habemus, iussis et monitis obtemperantes, Consuetudines domus nostrae scriptas memoriae mandare curavimus. (Im Prolog zu d. Consuet. Migne 635.)

2) In der Hauptcarthause bei Grenoble. Vgl. Tromby, Storia del Cart. ord. IV. 21. 36; Raumer, Fr., Geschichte der Hohenstaufen IV. 330. Freilich können auch andere Umstände die frühere Versammlung verhindert haben, wenngleich die Zeiten ruhig waren.

die termini a quo und ad quem näher zusammenlegt, denn es ist wahrscheinlich, dass sie zwischen 1130 und 1132 geschrieben worden ist.[1])

Was nun den Inhalt angeht, so wurde schon bemerkt, dass derselbe ein durchaus glaubwürdiges Gepräge trägt. Es fragt sich nur und wäre von Wichtigkeit, festzustellen, ob sich ein Abhängigkeitsverhältnis, oder wenigstens ein verwandtschaftliches Verhältnis dieser Chronik zu den anderen Werken Guigos konstatieren lässt. Eine äussere, bezw. formelle Uebereinstimmung dürfte sich kaum nachweisen lassen, wenn man nicht etwa die elegante lateinische Sprache, die sich in allen Werken Guigos von dem Vulgärlatein dieser Periode angenehm abhebt, anführen wollte. Dagegen kommen z. B. in der Lebensbeschreibung Hugos Stellen vor, die, wenn auch nicht wörtlich, so doch inhaltlich und dem Gedankengange nach mit solchen der Chronik genau übereinstimmen. Wie jene, so enthält auch diese Notizen über die Herkunft, Studien Brunos etc., zum Teil auch in denselben Wendungen, mit dem Unterschiede freilich, dass die Vita des Bischofs Hugo, die ja auch eine Geschichte des Heiligen sein sollte, weiter ausgesponnen ist. Die kurze Biographie Brunos berichtet über seinen Aufenthalt in Rheims, die Gründung der Carthause, den Aufenthalt Brunos am päpstlichen Hofe, über seine Wahl zum Erzbischof von Reggio, die Entstehung der calabrischen Carthause und den Tod des Heiligen. Die Form der Darstellung ist einfach und schlicht, ebenso wie in der Vita Hugos; alles Ueberflüssige, alles Ausschmückende, sowie rhetorische Phrasen sind in der Chronik fortgelassen. Und wenn auch die Biographie Hugos, dem Zwecke, dem sie dienen sollte, entsprechend, mit frommen Anmutungen und Betrachtungen durchsetzt ist, so sind dafür die wenigen greifbaren und geschichtlichen Züge um so klarer und präziser, genau so, wie bei dem in Rede stehenden Elogium.

Die Glaubwürdigkeit leuchtet beim ersten Durchlesen ein und ist bis jetzt auch noch von niemandem in Zweifel gezogen worden. Sämtliche Biographen der späteren Zeit, mochten sie auch sonst noch so weit auseinandergehen, stützen sich auf die Angaben dieser Chronik, als auf unwiderlegbare Thatsachen. Der

---

1) Lefebure, Brunon et l'ordre des Chartreux, Paris 1883, nimmt das Jahr 1136 an; er nennt, allerdings ohne weitere Begründung, ebenfalls Guigo als Verfasser der Chronik; der Anonymus der Grande Chartreuse ist gar für das Jahr 1127; das ist gewiss gut möglich, aber bis jetzt noch ohne Beweis. Vgl. l. c. 270.

erste, der sie benutzte, und der älteste Verfasser einer umfassenderen Lebensbeschreibung des hl. Bruno ist der Autor der von den Bollandisten so benannten »vita antiquior Brunonis«, die nunmehr unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen soll.

## § 4.

## Fortsetzung.

## Die sogenannte „vita antiquior" des hl. Bruno.

Diese Biographie des ersten Carthäusers hat ebenfalls ein Mitglied des Carthäuserordens zum Verfasser. Ein näheres Eingehen auf den Inhalt derselben wird das zur Genüge beweisen. Der Autor verrät sich zunächst selbst als einen Ordensangehörigen, indem er Bruno »venerabilis pater, gloriosus pater« nennt, Ausdrücke, die sich in ähnlicher Weise wiederholen; er redet überhaupt nur mit der grössten Ehrerbietung von ihm, derart, dass es dem Fernstehenden auffallen muss; alle erdenkbaren Tugenden legt er ihm bei. Er nimmt auch mit einem an sich unerklärlichen Eifer den Orden gegen etwaige Angriffe in Schutz und verteidigt seine Mitglieder. So sucht er z. B. den Schritt derjenigen Carthäuser, die nach der Abreise Brunos nach Rom die Carthause verlassen hatten und ihrem Vorsatze untreu geworden waren, auf eine so naive Art und Weise zu rechtfertigen, dass man staunen muss, wie sehr er für seinen »offenbar unter ganz besonderer göttlicher Fürsorge stehenden« Orden eingenommen ist.[1]) Eine Abhängigkeit der Vita von der Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren ist auf den ersten Blick ersichtlich, die einzelnen Sätze derselben sind fast wortgetreu in die Vita herübergenommen. Ausserdem erwähnt der Autor dieselbe am Ende ausdrücklich.[2]) In hohem Masse hat er auch die Vita Hugos von Guigo benutzt, aus der er ganze Partieen wörtlich abschreibt. Irgendwelche Ausdrücke, die als Fingerzeig bei der Untersuchung über den Verfasser dienen könnten, sind geflissentlich vermieden, und darum ist es müssig, Hypothesen

1) Vgl. die vita antiquior no 23 bei Migne P. L. 152. 490.

2) sicut in libris consuetudinum domni Guigonis, quae sunt in domo Carthusiae, continetur. No. 24 l. c. Vgl. S. 21.

aufzustellen, die sämtlich ohne geschichtliche Stütze bleiben müssen.[1])

Es fragt sich nun, ob uns der Text der Vita Anhaltspunkte genug bietet, um wenigstens die Abfassungszeit klarstellen zu können. Für den terminus a quo liegt die Sache ziemlich einfach und ist dennoch vielfach erörtert worden. Columbi[2]) verlegt die Vita in das Jahr 1151 oder höchstens einige Jahre später, auf jeden Fall in das Priorat Bosos, 1151—1173. Doch sind die Gründe, auf die er sich stützt, nicht stichhaltig[3]) und wir haben Beweise dafür, dass die Vita späteren Datums ist. In derselben wird die Pariser Schule unter der Bezeichnung »Universität« erwähnt. Nun herrscht aber kein Zweifel mehr[4]) darüber, dass selbst die Pariser Universität, die älteste von allen, diese Bezeichnung nicht vor dem 13. Jahrhundert geführt hat.[5]) Aber noch ein anderes Moment spricht

---

1) Vielleicht ist der Verfasser der i. J. 1258 zum General-Prior gewählte Riffer, der dieses Amt bis 1268 versah. Er sammelte die von den General-Kapiteln erlassenen Verordnungen und vereinigte sie zu den später so genannten Statuta antiqua. Seine Bildung wird gerühmt, vor allem werden seine Kenntnisse im Lateinischen hervorgehoben. Darum wäre es immerhin verständlich, wenn er, wie Guigo, so auch zu seiner Sammlung eine Einleitung schreiben wollte. Vgl. Tappert, der hl. Bruno, Stifter des Carthäuser-Ordens in seinem Leben und Wirken. Luxemburg 1872. S. 400.

2) Columbi, J. S. J., Dissertatio de Carth. initiis. Francof. 1748.

3) Columbi beruft sich darauf, dass der Verfasser, der über die alten Gründer und Förderer des Ordens sprechen wolle, nur die fünf ersten (bis Guigo, † 1137) erwähnt, Antelmus dagegen, den siebenten und Basilius, den achten, mit Stillschweigen übergeht, weil sie noch nicht »alt« gewesen seien. Indessen giebt es doch noch viele andere Gründe, die sich unserer Kenntnis entziehen, die die Fortsetzung des Werkes unmöglich gemacht haben können. Und abgesehen davon kann ein solches negatives Moment nicht von genügender Beweiskraft sein.

4) Vgl. Bulaeus, Historia Universitatis Parisiensis I. 467 ff., der zu beweisen sucht, die Bezeichnung sei viel älter. Seine Ausführungen sind zum Teil sonderbar.

5) Vgl. Hist. litt. de la France IX. 80, wo über den Stand der Wissenschaften im 12. Jahrh. gehandelt wird: »la denomination de l'Université ne fut en usage qu'au siècle suivante.« Ueberhaupt ist der Ausdruck universitas erst im 13. Jahrhundert nachweisbar; man verband aber mit demselben einen von dem heutigen ganz verschiedenen Begriff, entsprechend der Auffassung des corpus iuris civilis, in der universitas im Sinne von korporativer Verbandseinheit von Lehrern und Scholaren gebraucht wurde (Gierke, das deutsche Genossenschaftsrecht III 142). Die Glossatoren fassten das Wort in dem Sinne von collegium, societas, und diese Auffassung herrschte im ganzen Mittelalter vor (Gierke 247, näheres Denifle, die Entstehung der Universitäten im M.-A. bis 1400. 1885. Bd. I. 5. 30). Es bezog sich also der Ausdruck universitas auf die Personen, nicht auf die Lehren der Schule, und in diesem Sinne ist es auch in unserer Vita gebraucht. In diesem Sinne finden wir es auch in einem Privileg Papst Innocenz III., ferner bei Hono-

gegen die chronologische Festsetzung Columbi's. Der Verfasser spricht in der Vita von einem Cartularium, das in der Carthause existiere und zu Anfang die Briefe Urbans II. und Seguins von Chaise-Dieu enthalte.[1]) Wenn man nun überhaupt erst im Laufe des 13. Jahrhunderts der Anlage von Kartularien oder Kopialbüchern ein regeres Interesse zuwandte,[2]) so kann man bezüglich der Hauptcarthause mit Gewissheit annehmen, dass sie sich vor der Mitte des 13. Jahrhunderts mit der Sammlung und Abschrift ihrer Urkunden, Chroniken, Briefe nicht befasst hat, schon aus dem einfachen Grunde, weil den Carthäusern bei ihrer Armut die zu diesem Zwecke notwendigen Mittel nicht zu Gebote standen. Uebrigens wissen wir nach dem Bollandisten positiv von dem anonymen Verfasser des 4. Buches der Carthäuser-Annalen,[3]) dass um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Tochtercarthausen in Frankreich auf die Sammlung ihrer Dokumente bedacht waren. Das klingt schon an und für sich wahrscheinlich und wir dürfen dann mit gutem Grunde schliessen, dass dieses Unternehmen mit denselben Arbeiten in der Muttercarthause in zeitlichem Zusammenhange steht. Darum ist soviel sicher, dass vor Mitte des 13. Jahrhunderts der terminus a quo nicht zu suchen ist. Nicht mit der gleichen Sicherheit lässt sich der terminus ad quem gewinnen, weil bei der näheren Berechnung desselben die Unterlage fester Daten fehlt. Nach Le Couteulx[4]) findet sich die Vita mit geringen Abweichungen schon in einer Arbeit vom Jahre 1289,[5]) die einen anonymen Carthäuser aus dem Kloster Meyria zum Verfasser habe.

---

rius III., Innocenz IV., Alexander IV. und erst später wurde das Wort allgemein gebräuchlich. Neben demselben erhielt sich bis dahin noch der älteste Ausdruck für die Schule des Mittelalters: studium, studium generale, ja nebeneinander studium ac eius universitas (vgl. Hahn, das Unterrichtswesen in Frankreich, Breslau 1848, S. 46 ff.). Den Ausdruck studium gebraucht nebenbei der Verfasser der vita antiquior auch noch.

1) Sie stammen aus dem Jahre 1090 und betreffen die Restitution der dem genannten Abte übergebenen Carthause. Oeffentliche, den Carthäuserorden betr. Urkunden, sind in der ersten Zeit desselben sehr selten, und darum lag ein Bedürfnis für ein Kartularium nicht vor.

2) Vergleiche Leist, Urkundenlehre, Leipzig 1882, S. 54.

3) Cf. No 13. Der Bollandist hatte das Manuskript von den Carthäusern zur Benutzung erhalten und legt viel Gewicht auf die Ausführungen desselben. Vgl. unten S. 38.

4) Le Couteulx, Annal. Ord. Cart. ab anno 1084 ad annum 1429, nunc primum ab eiusd. ord. monachis in lucem editi. Monstrolii, 1881/91. Das Werk ist wegen seines Reichtums an Urkunden wertvoll.

5) Quomodo Ordo Carthusiensis sumpsit exordium? cf. Tappert S. 376.

Le Couteulx's Angaben sind zwar wegen seiner Voreingenommenheit für seinen Orden mit grosser Vorsicht aufzunehmen, indessen findet sich dieselbe Nachricht auch bei Helyot.[1]) Ausser allem Zweifel ist, dass die Vita mit allen Einzelheiten in einer Abhandlung: »De origine et veritate perfectae religionis ad defendendum ordinem Carthusiensem« enthalten ist. Aber bezüglich dieser letzteren wird gestritten, ob der italienische Carthäuser Wilhelm von Hyporegia oder der Prior Boso als Autor zu betrachten ist. Und da nun Boso im Jahre 1319 starb, kann man mit Sicherheit den terminus ad quem nicht früher fixieren. Jedoch hindert nichts, die Entstehung schon vor dem Jahre 1289, wie Le Couteulx will, ja schon in den ersten Dezennien nach der Mitte des 13. Jahrhunderts anzunehmen. Soviel aber steht fest, dass ungefähr 150 Jahre seit dem Tode Brunos verflossen waren, als diese Vita entstand. Daraus folgt dann bezüglich ihres Inhalts, dass die von dem Verfasser selbst herrührenden Nachrichten über den Heiligen auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen dürfen; sie tragen auch den Stempel der dichtenden, erweiternden und verklärenden Legende an der Stirn. Es sind übrigens originelle, geschichtliche Daten in der Vita nur spärlich vorhanden, und was vorhanden ist, gehört entweder Guigo, dem Verfasser der »Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren« oder seiner Vita Hugos an. Sodann hat der Anonymus die schon erwähnten Briefe Urbans und Seguins benutzt.

Der erklärbare, aber für den Historiker bedauerliche Grundzug bei den mittelalterlichen Heiligenleben, nicht so sehr die historische Persönlichkeit, als vielmehr die sittliche, ideale Seite ihres Objektes zu schildern, tritt auch hier in den Vordergrund. Und dabei war dann alles Legendäre, wenn es nur dazu diente, den Heiligen schon auf dieser Welt in einem glänzenden, überirdischen Lichte erscheinen zu lassen, erwünscht. Dementsprechend nimmt einen grossen Teil der Vita der Bericht über ein angebliches Wunder in Anspruch: ein berühmter Lehrer oder Kanonikus aus Paris soll sich nach seinem Tode bei den feierlichen Exequien an drei auf einander folgenden Tagen aus dem Sarge erhoben und laut gerufen haben, er sei durch das gerechte Urteil Gottes verdammt. Bruno soll Zeuge dieses Ereignisses gewesen sein und durch dasselbe erschüttert, den Entschluss der Weltentsagung gefasst haben;

1) Helyot, Hist. des ordres VII 368.

dabei legt ihm der Verfasser längere, frei erfundene Reden voll frommer Anmutungen in den Mund. Was von der Erzählung zu halten ist, wird der Kritiker auf den ersten Blick entscheiden können, ohne dass er wüsste, dass Bruno nie in Paris gewesen ist, sowie dass er um 1082, als das Wunder geschehen sein soll, schon längst der Welt entsagt hatte.[1]) In den ersten 150 Jahren nach Brunos Tode verlautet über ein solches Ereignis nichts, dann tritt unser Anonymus auf mit seiner Schilderung, die den Charakter einer legendenhaften, durch die Fama verbreiteten Erzählung zur Schau trägt; das unsichere »dicitur«, die Unsicherheit in der Zeitangabe: anno 1082 vel circa illum, die erfundenen Reden Brunos und seiner Gefährten besagen genug. Die Carthäuser freilich sind bis zum 18. Jahrhundert fast ausnahmslos bestrebt gewesen, die Wahrheit dieses Wunders mit allen Mitteln »tamquam pro ara et focis pugnantes« zu verteidigen, und noch in unserer Zeit konnte P. Tappert sich nicht herbeilassen, dasselbe ganz zu verwerfen und der jüngste Brunobiograph, der Anonymus der Grande-Chartreuse, sucht es sogar noch wieder zu verteidigen,[2]) indem er sich hauptsächlich die Ausführungen Le Couteulx's zu eigen macht. Am Ende seiner Untersuchungen bekennt er sich zu dem Satze seines Ordensbruders Le Masson: »In simplicitate nostra perseverabimus, existimantes veram esse huius historiae substantiam.« Und doch wird von keinem Zeitgenossen Brunos dieses Wunder erwähnt, nicht von dem wunderliebenden Guibert, nicht von Guigo, nicht von Peter dem Ehrwürdigen, der doch alle Wunder der damaligen Zeit gesammelt und dem Carthäuser-Orden in seinen »Miraculorum libri« ein eigenes Kapitel gewidmet hat. Es wäre doch höchst eigentümlich, wenn diese alle von einem so aussergewöhnlichen Moment, das auf die Richtung der weiteren Lebensentwickelung Brunos von bestimmendem Einfluss gewesen sein soll, nichts erfahren haben sollten oder nichts hätten berichten wollen.[3])

Unbekannte Thatsachen, die für eine Lebensbeschreibung Brunos von Wert sein könnten, teilt uns der Autor nicht mit; er beginnt mit der Erzählung jenes sagenhaften Wunders. Demnach ist es ersichtlich, dass die Vita für uns, was den Inhalt angeht, nur sehr geringen Wert besitzt. Die Form ist breit und weitschweifig, wenn auch nicht gerade ungewandt; besonders liebt es der Ver-

---

1) Vergl. die Vita Brunos unten § 3.
2) a. a. O. S. 189—198.
3) Vergl. die Ausführungen über diese Autoren. S. 11 ff.

fasser, an die einzelneu Ereignisse fromme Betrachtungen über die weise Vorsehung, die Güte und Weisheit Gottes u. dgl. zu knüpfen; man ersieht daraus, dass er ein beschauliches Leben führte.

Wir mussten aber trotz ihres Unwertes hauptsächlich aus einem Grunde unser Augenmerk auf diese Vita lenken: sie spielt nämlich in den Schriften späterer Biographen, die fast alle den Bericht über das Pariser Wunder mit hinübergenommen haben, eine so grosse Rolle. Sie alle zu besprechen, lohnt sich nicht. Dem erwähnten Traktat: De origine et veritate perfectae religionis etc. folgte Heinrich Eger, Doktor der Sorbonne und Carthäuser-Prior in Köln: De ortu et progressu ordinis Cartusiensis (ca. 1390). Einer etwas abweichenden Wendung in Erzählung des Wunders, von einem anonymen Carthäuser um 1360 verfasst, folgen Bernhard aus Eger, Profess in Liegnitz: De laudibus et miraculis B. M. V. Leipzig 1493; Petrus Dorlandus, Carthäuser in Die († 1507): Chronicon Carthus. Köln 1608, Tournay 1644; Franz Dupuy, der im folgenden Abschnitt beleuchtet werden soll; der hl. Antonin, Erzbischof von Florenz, in seiner Weltchronik; die Magdeburger Centuriatoren (Saec. XI. cap. X. de Eremitis); E. M. Zanotti: Storia di S. Brunone, Bologna 1741, sowie Tromby in seinem Werke über den Orden; ja sogar Kardinal Bellarmin: (De purgatorio,) und Suarez (De Relig. IX. I. II. cap. 4. Opp. T. XV. p. 279) erwähnen es als bekannt und glaublich. Indessen hat sich doch auch im 16. Jahrhundert die historische Kritik an die Legende herangewagt und dem gelehrten Launoi [1]) gebührt der Dank, derselben jeden historischen Boden entzogen zu haben. Ihm haben sich die bedeutendsten Kirchenhistoriker angeschlossen: Natalis Alexander im

1) Launoi, Johannes ein gelehrter und scharfsinniger Theologe des 17. Jahrhunderts, Doktor der Sorbonne, steht in hohem Ansehen wegen seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Er liebte es überhaupt, Wunder und Heiligenlegenden kritisch zu untersuchen, wobei ihn das Stillschweigen gleichzeitiger Schriftsteller meistens zur Leugnung weitverbreiteter Ueberlieferung führte. In seiner Dissertation de auctoritate negantis argumenti, Paris 1650, suchte er seine Methode zu rechtfertigen, fand aber Gegner. Und gewiss hat ihn eine überstrenge Kritik zuweilen zu weit geführt, aber im allgemeinen können wie ihm nur danken, dass er den Mut gehabt hat, gegen eine allgemein verbreitete Leichtgläubigkeit bei Wundern und anmutenden Legendeu Front zu machen. Sein System trug ihm den Namen »le dénicheur des Saints« ein. Um die Brunobiographie hat er sich verdient gemacht durch seine Dissertation de vera causa secessus S. Brunonis etc., durch die er die Glaubwürdigkeit der Sage zu nichte machte. Vergl. Kirch.-Lex. $VII_2$ 1514 f. und Hurter, Nomenclator litt. II. 176 ff.

7. Bande seiner Kirchengeschichte, Pagi in seiner Kritik zu den Annalen des Baronius, Dom Rivet in den Hist. litt. de la France, tom. IX; Alzog, Fehr, der Bollandist C. de Bye u. a. Jede gesunde Kritik hat darum in unserm Jahrhundert das Wunder verworfen und hat dadurch gewiss den Glanz des Namens Bruno nur erhöht. Denn viel erhabener muss er uns erscheinen, wenn er aus eigenster Initiative, nach ruhiger, reiflicher Ueberlegung der Welt entsagt hat, als wenn er diesen Schritt gethan hätte unter dem Eindruck eines erschütternden Ereignisses.

## § 5.

### Fortsetzung.

### Die „vita altera" von Franz Dupuy. [1]

Die unter dem Namen des General-Priors Franz Dupuy bekannte Vita des hl. Bruno ist aufgenommen in die zweite Ausgabe der Werke Brunos, die im Jahre 1523 in Paris erschien. Den Namen des Verfassers suchen wir hier allerdings noch vergebens, es sind aber für die Urheberschaft Dupuy's schlagende Beweise vorhanden. Zunächst lenkt schon folgender Umstand unsere Aufmerksamkeit auf den Genannten hin. In der erwähnten Pariser Ausgabe ist neben unserer Vita auch eine metrische Bearbeitung des Lebens Brunos von dem Carthäusermönche Zacharias Benedictus Ferreri aus Venedig enthalten, die dieser dem Ordensgeneral Dupuy am 27. April 1508 dedizierte. An Sicherheit gewinnt aber unsere Annahme, wenn wir den Druckort, Basel, in betracht ziehen. In derselben Stadt wurden im Jahre 1510 auf Befehl des General-Priors Franz Dupuy bei demselben Verleger die Statuten des Carthäuser-Ordens herausgegeben und zwar mit Bildern, die das Wunder von Paris und die Konversion Brunos zum Gegenstande hatten.[2] Genau dieselben Bilder finden sich aber auch in unserer Vita vom Jahre 1515; was liegt näher, als dass beide Werke denselben Verfasser haben?

---

1) Lateinisch a Puteo, sonst auch de Puits, die gebräuchlichste Schreibweise ist jetzt Dupuy. Die Vita selbst bei Migne P. L. 153. 491 ff.

2) Vgl. Le Sueur, La vie de s. Bruno, peinte au cloître de la Chartreuse de Paris. grav. p. François Chauveau, Paris 1678, fol. 22 pl.; grav. p. Villerey, ib. 1808, 8⁰ 26 fol. und häufiger.

Bekanntlich ist das erste Dezennium des 16. Jahrhunderts die Zeit, in der man sich von Carthäuserseite sehr viele Mühe gab, die Kanonisation Brunos beim apostolischen Stuhle zu erlangen. Besonders dem Ordens-General selbst lag viel daran, dass dieses Ziel erreicht würde. Wir wissen, dass schon auf dem General-Kapitel des Jahres 1503 (oder 1504) die versammelten Prioren über die Schritte zur Erlangung der Kanonisation Brunos berieten und eine Kommission ernannten, die in Rom direkt die Seligsprechung des Stifters beantragen und betreiben sollte und zwar, wie das Schreiben des Kardinals von Pavia vom 19. Juli 1514 besagt, »im Namen des Ordens-Generals Franz Dupuy und aller Prioren.« Durch einen mündlichen Ausspruch gestattete Leo X. alsdann, wie der genannte Kardinal bemerkt, dem Ordens-General und allen Prioren, das Fest ihres Stifters am 6. Oktober in ihren Klöstern feierlich zu begehen. Und diese Konzession ist für den General-Prior der Anlass gewesen, das Leben des Seligen aufzuzeichnen, um die Verehrung desselben zu fördern. Das beweist der Prolog der Vita: »Non solum Dominum in sanctis eius, sed etiam ipsos sanctos laudare iubemur ..... Laudemus igitur Dominum in sanctis eius et praecipue in hoc beatissimo patre nostro Brunone, cuius hodie festivitas agitur«; die Carthäuser fassten nämlich die Konzession Leos als eine Heiligsprechung auf. Der Epilog der Vita fordert aber ebenfalls unsere Aufmerksamkeit heraus und zwar, weil er für die genaue Bestimmung der Entstehungszeit wichtig ist. Der Verfasser sagt nämlich, dass 430 Jahre verflossen seien seit der Gründung des Ordens;[1]) es steht also fest, dass die vita infolge jener Ehrung Brunos verfasst worden ist; unter »festivitas« ist aller Wahrscheinlichkeit nach das erste Fest Brunos nach der Erklärung Leos X., d. i. der 6. Oktober 1514 zu verstehen; das Druckjahr 1515 steht zu diesen Daten im günstigsten Verhältnis.

Die Tradition der Carthäuser hat uns den Namen Dupuy als des Verfassers der Vita überliefert. Petri[2]) nennt ausdrücklich diejenige Vita das Werk Dupuys, der die sog. tituli funebres beigedruckt seien; eine andere Ausgabe aber mit den Titeln, als die Baseler vom Jahre 1515, war nie vorhanden. Zuletzt hat auch die

1) Tot enim anni, quadringenti scilicet et triginta numerantur ab eiusdem ordinis initio .... usque ad annum millesimum quingentesimum quartum decimum, quo anno Pontifex Patrem nostrum et domum a servitute liberavit. Migne 525.

2) Elucidationes in P. Dorlandi Chronicon edit. Theod. Petreius, Col. 1609. p. 12.

Vita Brunos von Blömenvenna, die dieser nach seiner eigenen Aussage von Dupuy entlehnt hat, eine solche Aehnlichkeit mit jener Baseler Ausgabe, dass entweder diese von jenem benutzt sein muss, oder umgekehrt.

Es ist beklagenswert, dass auch dieses Brunoleben fast wertlos ist. Bislang unbekannte, historisch verbürgte Thatsachen werden auch hier nicht geboten. Einen bevorzugten Platz beansprucht wieder, wie bei der »vita antiquior« die Erzählung des Pariser Wunders; durchweg der Fassung der älteren Lebensbeschreibung entsprechend, hat sie nur in einigen nebensächlichen Punkten Abweichungen. In noch viel höheren Masse, als die vita antiquior ist sie durchsetzt mit frommen Betrachtungen und erbaulichen Reden, und dem Zwecke, die Verehrung Brunos zu fördern, ist das ja auch sehr entsprechend. Ein Abhängigkeitsverhältnis von jener ist sofort offenbar. Die wenigen geschichtlichen Züge, die uns neu entgegentreten, sind durchweg von dem Verfasser mit Irrtümern vermischt worden. Er gebrauchte Guigos Biographie des hl. Hugo, sowie dessen Consuetudines. Für die Zeit der Wirksamkeit Brunos am päpstlichen Hofe gebrauchte er die Dekretalen Gratians, die er auf Brunos Arbeit bei den Konzilien zurückführt.[1]) Ferner nennt er als seine Quelle den »Fasciculus temporum« von Werner Rolevinck[2]) († 1502) aus Westfalen (Laer b. Münster); manche Mitteilungen über den ersten Kreuzzug entstammen den Werken Wilhelms von Tyrus, in der Beschreibung der Lebensweise der ersten Carthäuser folgt er Peter dem Ehrwürdigen. Fälschlich führt er die Anordnung der General-Kapitel auf Bruno und Landuin zurück, da erst Guigo sie angeordnet hat; irrig ist auch die Angabe, Papst Urban II. sei von Melfi direkt nach Piacenza gegangen,[3]) und nicht weniger unrichtig sind die übrigen Notizen über die Konzilien jener Zeit. Nicht wundern darf es uns, wenn

1) Gratian, um 1150 in Bologna lebend, hat jedoch manche geschichtliche Irrtümer in seine Sammlung mitaufgenommen, die Dupuy selbstverständlich mitcopiert.

2) Der F. T. behandelt die Ereignisse der Welt vom Anfange derselben bis auf Sixtus IV. Morotius (Theatrum chronolog. Cart. Ord. Taurini 1681 p. 3) will wissen, das Werk sei schon von den ältesten Vätern des Ordens begonnen (als M. S.) und von Rolevinck vollendet und gedruckt worden. Lorenz (Deutschlands Geschichtsquellen im M.-A. II. 332) sagt: »Ein kläglicheres Machwerk ist selten im Mittelalter entstanden; dass es trotzdem sich verbreitet hat, verdankt es der Erfindung der Buchdruckerkunst.«

3) Die Konzilien lagen nämlich 5—6 Jahre auseinander.

er bei seiner erklärlichen Voreingenommenheit für seinen Orden und dessen Stifter alle wichtigen Beschlüsse jener Konzilien auf den hl. Bruno zurückführt;[1]) konsequenter Weise hat er dann auch die Rückkehr Brunos aus dem päpstlichen Hoflager sich erst im Jahre 1095, nach dem Konzil von Piacenza vollziehen lassen, während sie doch nach untrüglichen Quellen schon im Frühling des Iahres 1091 erfolgte. Mit der Konstatierung dieser Thatsache ist dann auch gleichzeitig der Grund, der dem Autor zufolge Bruno bewogen haben soll, nicht in sein Kloster zu Grenoble zurückzukehren; sondern nach Calabrien zu gehen, hinfällig geworden. Die Furcht, in Frankreich, wo der Papst das Konzil zu Clermont zu feiern im Begriffe stand, wieder an dessen Hof gezogen zu werden, soll auf Bruno bestimmend eingewirkt haben; diese Furcht wäre aber in Italien viel begründeter gewesen, denn 1090 war Urban in Rom, dann in Capua, darauf, im Jahre 1091, in Benevent. Unhistorisch ist auch die Erzählung über die Ansiedelung Brunos in Calabrien; sie beruht auf Berichten wundersüchtiger Ordensleute jener Zeit, die sich darin gefielen, in der angeblichen Entdeckung Brunos durch den jagenden Grafen Roger, der von seinem Jagdhunde aufmerksam gemacht ist und zur Höhle Brunos hingeführt wird, eine göttliche Fügung, einen besonderen Beweis des allerhöchsten Wohlwollens zu erblicken. Thatsache ist, dass Bruno und seine Gefährten sich unter Führung Rogers, des Herzogs von Calabrien und Apulien, einen für ihre Zwecke geeigneten Ort aussuchten.[2]) — Doch übergehen wir hier die weiteren Einzelheiten, weil sie ja doch in der Vita Brunos zur Sprache kommen müssen; nur einen Punkt müssen wir noch ins Auge fassen. Dupuy beschäftigt sich in den letzten Nummern seines Werkes mit dem Privileg Leos X. zu gunsten der Verehrung des Ordensstifters. Er irrt aber durchaus, wenn

1) Die näheren Erörterungen werden in der vita Brunonis am geeigneten Orte ihre Erledigung finden.

2) Das beweist eine Urkunde Rogers vom Jahre 1093. Der Herzog schreibt dort: meo ductu . . . . locum, qui eorum proposito conveniret, quaesierunt, quem cum penes me sibi idoneum non invenissent, elegerunt manere inter locum, qui dicitur Arena et oppidum, quod appellatur Stilum. Locum autem illum Rogerius, comes Siciliae, patruus meus . . . . illis donavit. Vergl. Tromby l. c. II. app. LXVIII.; Boll. no 541; ferner unten die vita § 6. — Die Erzählung Dupuys gehört in die Kategorie derjenigen Sagen, die von der methodischen Kritik »Wandersagen« genannt werden und im Leben vieler heiligen Einsiedler wiederkehren. Vergl. Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Kaiser Heinrich II, 2. 40 ff., wo vom hl. Günther dasselbe erzählt wird; und weiter unten die vita § 6.

er annimmt, Leo habe den heiligmässigen Patriarchen den Heiligen beigezählt. Leo gestattete lediglich, dass das Fest Brunos in den Kirchen und Kapellen des Ordens gefeiert werde, und die Tagzeiten »in honorem eius« rezitiert werden; die Kanonisation erfolgte erst durch Gregor XV. [1])

Nach solchen Beobachtungen wird man den Wert der Arbeit Dupuys äusserst gering anzuschlagen haben. Hatte schon im 12. und 13. Jahrhundert auf die vita antiquior die dichtende Tradition der Carthäuser ihren Einfluss zum Nachteil der historischen Glaubwürdigkeit geltend gemacht, so hatte sie seit jener Zeit ihr Gebiet noch bedeutend erweitert. Die Verehrung der frommen Ordensleute für ihren Stifter verleitete dieselben nur zu sehr, die Legende von seinem Leben und Wirken immer reicher und glänzender auszugestalten, und je höher die Verehrung seiner Heiligkeit stieg, um so mehr verlangte man zur Erbauung nach übernatürlichen Ereignissen in seinen Lebensschicksalen. Mit diesen Erscheinungen des Mittelalters muss gerade der Biograph Brunos besonders rechnen.

Die späteren Biographen des Carthäuser-Patriarchen beschränkten sich zum grössten Teile auf die Verarbeitung früherer Viten, sei es, dass sie dieselben mehr oder minder getreu copierten, oder dass sie mehrere Viten compilierten. Der Wert derselben ist im allgemeinen gleich Null; hier und da stösst der Forscher vielleicht auf eine historische Mitteilung, die zudem meistens mühsam aus der Hülle des Legendären herausgeschält werden muss. Die Autoren wussten die Grenze nicht mehr zu erkennen, welche das Glaubwürdige von den Ausgeburten wuchernder Phantasie schied, der Mangel einer historischen Kritik macht sich überall bemerkbar. Die erwähnenswerten Biographen seit jener Zeit sind: Peter Blömenvenna (1465—1535), Prior der Kölner Carthause, dessen vita S. Brunonis sich an Dupuy anlehnt. Aus beiden schöpfte Lorenz Surius, Profess in Köln (1522—1578) und berühmt wegen seiner Gelehrsamkeit und reichen litterarischen Thätigkeit, seine Brunobiographie, die er in den von ihm edierten »Vitae Sanctorum etc., Colonia 1570, tom. IV, ad VI. Oct.« veröffentlichte; G. Surianus versah dieselbe mit einem Kommentar und fügte manche Erweiterungen hinzu (Brüssel 1639). Im Jahre 1608 gab Theodor Petri (Petreius) seine »annotationes ad P. Dor-

1) Wenn man die Bulle Gregors eine Kanonisation nennen darf. Vergl. darüber unten die vita § 8.

landi Chronicon Carthusiense« heraus; ein scharfsinniger Beobachter und guter Kritiker stellt er manche Irrtümer Dorland's richtig.[1]) Ausserdem seien noch erwähnt: Morotius, Jos. Theatrum chronologicum sacri cartus. Ordinis, Taurini 1681; Le Masson, Annales Ordinis cartus. tom. I, Correriae 1687; Mörckens, Michael, Chronologico-diplomatica de S. Brunone diatriba, gegen 1709, als Handschrift wahrscheinlich in Köln entstanden; Ercole Maria Zanotti, Domherr in Bologna: Storia di S. Brunone, Bologna 1741; Columbi, S. Dissertatio de Carth. initiis, Francof. 1748. Sie alle stimmen mehr oder minder mit den uns bekannten Quellen in den wesentlichen Dingen überein.

Das war der Stand der Geschichtsforschung über den hl. Bruno bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Wohl hatten sich manche Schriftsteller den hier und dort auftauchenden Zweifeln an der Echtheit der Ueberlieferungen angeschlossen, aber es fehlte ihnen der feste Boden, auf dem sie einen Gegenbeweis hätten aufbauen können; es fehlten die Mittel methodischer Kritik, mit deren Hilfe man Echtheit oder Unechtheit hätte konstatieren können. Erst nachdem Mabillon durch sein grundlegendes Werk de re diplomatica vom Jahre 1681 solche gegeben, bezw. zur Auffindung und Aufstellung solcher den ersten Anstoss gegeben hatte, begann man auch in der Brunolitteratur zu prüfen und zu sichten, nach akten- und quellenmässigen Belegen für die Ueberlieferungen zu forschen. Der erste, der die Regeln der historischen Kritik bei der Behandlung des Brunolebens anwandte, war der Jesuit P. Cornelius de Bye, der im Jahre 1770 die »acta Brunonis« in der Bollandisten-Ausgabe der »Acta sanctorum« veröffenlichte.[2]) Die Bewertung seiner epochemachenden Arbeit bildet den Gegenstand der folgenden Untersuchung.

## § 6.

### Fortsetzung.

### **Die Acta Brunonis bei den Bollandisten.**

Diese acta Brunonis, gleich bedeutend an Inhalt und Umfang, sollten einen vollständigen Umschwung in der Bearbeitung des

1) Dordandus liess sein opus i. J. 1608 in Köln erscheinen; es ist fast wertlos.

2) tom III. Octobris ad diem VI.

Brunolebens herbeiführen. Sie bilden einen Markstein in der Brunolitteratur, die man füglich nach demselben in zwei Klassen einteilen könnte. Es war das Ziel des Begründers der Acta Sanctorum, Johann Bolland's gewesen, nicht nur die Akten der Heiligen, die hier und da zerstreut ein trauriges, verborgenes Dasein fristeten, zu sammeln und zu edieren, sondern durch Anwendung einer durchgreifenden Kritik »secundum omnes solidae eruditionis regulas« [1]) ein möglichst historisch-treues Bild der Heiligen zu zeichnen. Und um das zu erreichen, trugen er und seine Freunde mit einem wahren Bienenfleisse alles zusammen, was nur irgendwo in Bibliotheken und Archiven sich vorfand; keine Nachricht, woher auch immer sie stammen mochte, erschien ihnen zu unbedeutend, als dass sie sie nicht berücksichtigt hätten, mit kritischem Blicke durchforschten sie jede Quelle, prüften sie genau nach Zeit und Ort ihrer Entstehung, um ihre Glaubwürdigkeit zu bestimmen. In demselben Geiste haben auch die Fortsetzer dieses Riesenunternehmens weiter gearbeitet. Aber eine Gefahr lag bei dieser Arbeit sehr nahe, der denn auch die späteren Nachfolger Bollands nicht haben entrinnen können. Wattenbach sagt: »Ihre Arbeiten wurden immer weitschweifiger und verloren an innerem Wert.« [2]) Das gilt auch von dem Herausgeber der Brunoakten, Cornelius de Bye. Aber wenn sein Werk auch nicht alle Lichtseiten der ersten Arbeiten der Bollandisten besitzt, so ist sein Wert dennoch unschätzbar, jedoch nicht so sehr deshalb, weil er mit einem bewunderungswerten Sammelfleisse alle Nachrichten über Bruno zusammengetragen hat, sondern hauptsächlich, weil er die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung mit Geschick gezogen hat, indem er das vorliegende Material mit kritischem Blick sichtete. Vor allem hat er den Legendenschleier zerrissen, mit dem dichterisches Talent liebender Jünger das Bild des Heiligen umgeben hatte; Irrtümer, die Jahrhunderte lang neben der Wahrheit friedlich ihren Platz behauptet hatten, hat er gehoben, zweifelhaften Nachrichten durch anderweitige glaubhafte Quellen ein sicheres Fundament gegeben, andere durch eingehende Prüfung in ihrer Bedeutung beschränkt. Aber aus dieser vielseitigen Thätigkeit des Forschens und des Sichtens entspringen auch die Fehler und Mängel der Arbeit de Byes, die Folgen teils einer gewissen

1) Hurter, Nomenclator litt. recent. Theol. cath. (2). Oeniponte 1893. II. 230.

2) Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im M. A. 6. Aufl. I. 10.

Hyperkritik, teils der Mannigfaltigkeit und der ungeheuren Masse des Materials. Trotzdem gebührt der Arbeit de Byes glänzendes Lob, denn sie ist nicht nur an historischen Daten reicher, als alle vorhergehenden, sondern auch ausgezeichnet durch kritische Schärfe und sie verdient den ersten Rang unter den Erscheinungen der Brunolitteratur.

Das Quellenmaterial, das de Bye zu verarbeiten hatte, war, wie schon angedeutet, von ausserordentlicher Mannigfaltigkeit. Nicht als ob die Zahl der Werke und Schriften über den Heiligen eine so grosse gewesen wäre! Im Gegenteil: das Resultat einer Nachzählung würde, besonders im Vergleich zu der Menge der Litteratur, die über andere Heilige, einen hl. Bernhard, Franziskus oder über Peter den Ehrwürdigen entstanden ist, ein geradezu klägliches genannt werden müssen. Alles von Wert, was in den ersten 4 Jahrhunderten über den hl. Ordensstifter geschrieben worden ist, ist auf die Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren zurückzuführen, und alles Uebrige wegen des legendenhaften Charakters nur im Stande, Verwirrung anzurichten. Das brauchbare Material zu einer Vita Brunos ist sehr weit zerstreut; hier und dort in den Werken zeitgenössischer und späterer Autoren finden wir einige Worte hingestreut, einen Satz eingeflochten, und diese Notizen sind meistens wertvoller, als ganze Carthäuser-Viten. Sie zu sammeln, ist also die Aufgabe des Brunobiographen, und sie ist nicht leicht. De Bye hat sich bis ins Minutiöse dieser Aufgabe unterzogen und sie mit viel Erfolg gelöst. Ihm hatten alle Bibliotheken, besonders die der Klöster, ihre Schätze aufgethan; ihm hatten besonders die Carthäuser reiches Material, zum Teil handschriftliches, zur Verfügung gestellt; berühmte Zeitgenossen hatten brieflich auf des Verfassers Anfrage hin von ihrem Wissen mitgeteilt; sämtliche Schriftsteller, die über die Zeit, in der Bruno lebte, geschrieben hatten, sind von de Bye herangezogen und durchweg mit Geschick verwandt worden. Als wertvoll preist derselbe wiederholt eine Handschrift von Carthäuser-Annalen, die bis dahin noch keinem zugänglich gewesen war, [1]) ihm aber bereitwilligst mit sämtlichen den hl. Bruno und seinen Orden betreffenden Urkunden, Dokumenten und Briefen zur Verfügung gestellt war. Ausser den von uns behandelten Ueberresten und Traditionsquellen benutzte er

1) Verfasser ist der Carthäuser J. B. Hoogweggde, im 18. Jahrhundert Vikar der Pariser Carthause; im grossen ganzen überschätzt der Bollandist das Werk, das wohl auch wegen seiner geringen Bedeutung nie gedruckt wurde.

die bedeutendsten Werke des berühmten Mauriners Dom Jean Mabillon: Acta SS. Ordinis S. Benedicti und Annales Ordinis S. Benedicti,[1]) die Maurinerausgabe der Litteraturgeschichte Frankreichs,[2]) Ughelli's Werk über die Heiligtümer Italiens,[3]) die Geschichte des Erzbistums Rheims von Marlot,[4]) die Annalen des Baronius mit den Verbesserungen der Brüder A. und Fr. Pagi, das Leben des Papstes Urbans II. von Ruinart,[5]) des Bischofs Hugo von Guigo[6]) und die Chroniken fast aller Kirchen und Klöster.[7]) Sein Programm giebt er uns selbst an: »Cum edendae S. Brunonis vitae tantae antiquitatis merito non gaudeant, ut fidem per se facere possint; imo vero, cum vel idcirco, quod ab auctoribus synchronis aut subaequalibus scriptae non sint, ambigi non immerito queat, an quaelibet earum asserta veritati certo consonent, non parum laborandum erit, ut vera a falsis, certa a dubiis, probabilia ab improbabilibus, verisimiliaque ab iis, quae verisimilitudine destituuntur, secernam; .... laborem autem non parvum sublevabunt nonnulli, qui de S. Brunone tractarunt.« Damit hat er allerdings den Grundsatz der Bollandisten scharf genug ausgesprochen und gezeigt, dass er seine Aufgabe richtig erkannt hat; sehen wir also, wie die Ausführung und deren Ergebnisse mit jenem übereinstimmen.

De Bye übersah zuweilen, trotz all seines Scharfsinnes, dass auch seine Gewährsmänner oft falsch unterrichtet waren, dass die von ihnen beigebrachten Dokumente gefälscht oder interpoliert waren; zuweilen hat er in allzu scharfsinniger Weise aus dem Wortlaut mehr herausgelesen, als ein unbefangenes Auge in demselben finden kann; ab und zu hat ihn aber auch eine überstrenge Kritik manches preisgeben lassen, was wir, anderweitig besser belehrt, nunmehr wieder festhalten müssen. Naturgemäss finden sich die Mängel am zahlreichsten bei der Schilderung jener Lebensschicksale Brunos, die die Zeit mit einem reichen Sagenkranz umsponnen hatte. Hierher gehören zunächst die Geburt, Abstammung

---

1) Vgl. über die beiden Werke S. Bäumer, Johannes Mabillon; ein Lebens- und Litteraturbild aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Augsburg 1892. S. 65 ff. bezw. 229 f.

2) Hist. litt. de la France, vor allem tomi VIII—X.

3) Ughelli, Italia sacra, vor allem tom. IX.

4) Historia metrop. Remen. I. und II.

5) In Opera posthuma von Mabillon und Ruinart. Bd. III.

6) Vita Hugonis episc. Gratianop. bei Migne 153, 760 ff.

7) Dieselben werden in der Vita erwähnt werden.

und Jugend des Heiligen. Die primären Quellen hatten, wie wir gesehen, nur wenige concrete Züge überliefert; Notizen anderer, meist späterer Schriftsteller, mussten das Bild vervollständigen, der Kombination war ein weites Feld zur Bebauung überlassen. Bis dahin hatte man in Bezug auf die Herkunft Brunos ein sicheres Resultat nicht gekannt; was man schrieb, gründete sich nur auf Hypothesen. Der Bollandist prüft alle Nachrichten, die auf die Frage ein Licht zu werfen im Stande waren — er hatte sich sogar nach Köln um Auskunft über etwaige örtliche Dokumente gewandt — und das Endergebnis einer weitschweifigen Untersuchung ist die Erklärung, dass man mangels genügender Beweise von jeder Entscheidung absehen müsse.[1]) Von seinem strengen Standpunkte aus hatte de Bye recht, indessen lässt sich die Ansicht, dass Bruno von der Familie Hartefaust abstamme, auch nach den Belegen, die der Verfasser anführt, doch nicht schlechthin von der Hand weisen, wie zu zeigen sein wird.[2]) De Bye wendet sich dann zu den Untersuchungen über Brunos Studien.[3]) Er sucht zu beweisen, dass Bruno in Tours als Schüler Berengars Philosophie studiert habe. Zwei gegenteilige Ansichten, nach denen Bruno in Paris bezw. in Rheims Trivium und Quadrivium absolviert habe, sucht er zu diesem Behufe zu stürzen. In Bezug auf Paris war das nicht schwierig, da der Hauptvertreter dieser Ansicht, Bulaeus, leicht zu widerlegen war;[4]) aber Rheims dürfte doch nicht so leicht abgethan sein, denn für Rheims sprechen Quellen und Tradition. Der Bollandist stützt sich zum Beweise auf die Chronik von Mallezais,[5]) allein die Stelle, die er anführt, kann zu diesem Behufe nicht herangezogen werden, denn es wird dort gar nicht behauptet, dass Bruno zu Berengars Füssen gesessen habe. Die Stelle lautet: »Gerbertus docuit Fulbertum, .... Fulbertus Beren-

---

1) Omnibus itaque accurate perpensis, Hartefaustanusne familia Sanctus seu potius, ut generatim loquar, quo determinato illustri genere natus sit, deficientibus, quibus id tuto assignetur, monumentis antiquis satisque idoneis plane est dubium. l. c. 39.

2) Vgl. unten die Vita § 1.

3) Vgl. Nr. 60 ff.

4) Hist. univ. Paris. I. 467. Der Verfasser stellt die tollkühnsten Behauptungen auf und ergeht sich zu deren Verteidigung in den gewagtesten Conjecturen. Zur Erhärtung seiner Ansicht lässt sich auch nicht ein einziges ernstes Beweismoment anführen. Bulāus behauptet auch, dass Berengar in Paris gelehrt habe; das ist jedoch voll und ganz unbewiesen.

5) Chronicon Malleacense a. a. 996. bei Labbé l. c. lib. II.; die Chronik entstand gegen 1150.

garium. Qui item Brunonem Remensem et alios multos haeredes philosophiae reliquit. Bruno quidem, perfectus philosophus et eremita obiit in Christo.« Schon die Zusammenstellung »Brunonem Remensem et alios multos haeredes« muss sogar bei einem oberflächlichen Kenner des hl. Bruno den Verdacht rege machen, dass die Stelle entweder auf Unkenntnis der Thatsachen oder Verwechslung von Personen beruht. Und da drängt sich die Vermutung auf, dass dem Verfasser in diesem Falle thatsächlich eine Verwechselung mit dem gleichnamigen Bischof von Angers unterlaufen ist. Von diesem wissen wir, dass er ein Schüler Berengars gewesen ist,[1]) von ihm berichtet auch Theotwin von Lüttich,[2]) dass er ein Anhänger der Berengarischen Lehre gewesen sei, dass er »in Vereinigung mit demselben alle Ketzereien erneuert, die Wandlung geleugnet, die Ehegesetze und Kindertaufe angegriffen habe«, dass er schon im Jahre 1048 wegen seiner Hingabe an Berengars Lehre von Leo IX. zur Verantwortung nach Rom geladen wurde. Dazu kommt, dass die Glaubwürdigkeit des Chronicon Malleacense durchaus nicht unangefochten geblieben ist; es ist vielmehr sehr unzuverlässig und vielfache unrichtige Meldungen sind nachweisbar. Marlot und der scharfsinnige Mabillon haben auch die Thatsächlichkeit obiger Angaben in Zweifel gezogen,[3]) aber ihre Bedenken erschienen dem Bollandisten nicht genügend begründet. Und doch denkt derselbe gar nicht daran, den hl. Bruno wirklich in ein freundschaftliches Verhältnis zu dem Systeme Berengars zu bringen und auf ihn und seine Lehre einen Makel zu werfen. Dabei hält de Bye sogar fest, dass Bruno in Rheims Theologie studierte, sowie, dass er vor seinem Aufenthalte in Tours seine humanistischen Studien in Rheims absolviert habe; um so schwerer ist es zu verstehen, wie derselbe in gänzlicher Ausserachtlassung

---

1) Vgl. Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1892. S. 7, sowie den Artikel im Kirch.-Lex. von Brischar II. 392. In Angers hatte Berengar schon früher Freunde; Bischof Hubert machte ihn zum Archidiakon und Schatzmeister seiner Kathedrale und dieses Amt hat Berengar neben seinem Scholastikat in Tours inne gehabt. Schnitzer S. 6.

2) An König Heinrich I. von Frankreich. Migne P. L. 146. 1439. Er hat auch stets Berengar und seine Lehre, sogar auf den Synoden verteidigt, so dass der Chronist von Mallezais leicht davon Kenntnis haben konnte. Später hat er sich jedoch bekehrt. Vgl. Artikel im Kirch.-Lex. von Brischar IV. 1000 und Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte IV. 512.

3) Marlot, Hist. Rem. metr. II. 135: si chronographo Malleacensi, Brunonis coaetaneo credatur. — Mabillon, Vet. Analecta IV. 400: Berengarii discipulus fuerat, si fides est Chronico Malleacensi.

damaliger Verhältnisse und unter Preisgabe seiner kritischen Grundsätze, lediglich auf die zweifelhafte Stelle des Chronicon Malleacense gestützt, jene Ansicht vertreten konnte.[1]) Wir dürfen deshalb mit Recht annehmen, dass Bruno niemals in Tours studierte, und diese Annahme wird auch von Mabillon und neueren Schriftstellern, zuerst von Tracy,[2]) vertreten.[3])

Eine gewisse Hyperkritik hat wohl auch den Bollandisten zu der Meinung veranlasst, Bruno sei nach Vollendung seiner Studien nicht nach Köln zurückgekehrt; wenn dem so wäre, so würden wir in manchen Stücken, z. B. Priestertum, Aemter Brunos, zu ganz anderer Beurteilung kommen müssen. Der Verfasser misst hier dem argumentum e silentio zu grosse Kraft bei, bemerkt dabei aber scheinbar nicht, dass dasselbe Argument auch ihm zum Verderben gereichen muss. Seine Vermutung, Erzbischof Gervasius habe Bruno doch wohl nicht von Köln her an seine Schule und Kirche berufen, ist auch nichts mehr als eine Vermutung, welche jedes positiven Beweismomentes ermangelt; es sind übrigens Beweise vorhanden, die die von de Bye verworfene Meinung stützen. Gervasius wird ohne Zweifel einen so hervorragenden Scholaren seiner Domschule, wie Bruno war, in gutem Gedächtnis behalten haben. Mörckens berichtet denn auch, gestützt auf eine alte Handschrift der Carthause zu Mont-Dieu,[4]) Gervasius habe den Heiligen von Köln her an seine Schule gezogen. Dieses Zeugnis verwirft de Bye, »cum de huius antiquitate auctoritateque aliunde mihi non constet«. Dass dieser Zweifel an der Glaubwürdigkeit

---

1) Denken wir nur an die geographische Lage der Orte. Der Heimat Brunos am nächsten liegt Rheims, südwestlich davon Tours, aber Rheims bildet ungefähr die Mitte des Weges zwischen Köln und Tours!

2) Tracy, Vie de St. Brunon etc. Paris 1785 p. 23, jedoch unter einer anderen Erklärung jener Stelle. Er meint, dieselbe besage nichts mehr und nichts weniger, als dass Bruno und seine Freunde die Philosophie besonders pflegten. Doch wäre eine solche Exegese zu sehr geschraubt; der Wortlaut spricht zunächst zu Gunsten des Bollandisten. Eine Verwechselung mit Eusebius Bruno von Angers scheint Tracy nicht in den Sinn gekommen zu sein. — Vgl. auch Tappert a. a. O. 31.

3) Schnitzer meint das aber noch, allerdings nur auf Grund der Ausführungen de Byes. l. c. 6 u. 336.

4) Mörckens, diatriba l. c. Die Carthause Mont Dieu lag in der Picardie, war eine der ältesten des ganzen Ordens, auf Veranlassung Guigos i. J. 1136 durch Odo von Rheims gegründet. Guigo hatte ihr verschiedene litterarische Schätze geschenkt, mit der Abtei St. Remi in Rheims stand sie in innigstem Verkehr.

des Manuskriptes nun aber berechtigt, dessen Nachricht ohne weiteres als gegenstandslos zu behandeln und sich als Sieger zu fühlen, muss doch als zu weit gehend bezeichnet werden. Wenn wir aber bedenken, dass Bruno aus Köln stammte, dass er die Intention hatte, die hl. Weihen zu empfangen, dann liegt es schon in der Natur der Sache, dass er nach Vollendung der theologischen Studien in seine Heimat zurückkehrte, um von seinem Diözesanbischof die Ordines zu erhalten.[1]) Zudem haben wir einen Beweis dafür, dass Bruno zum Klerus der Erzdiözese Köln gehörte. Der Erzbischof Manasses von Rheims schreibt an den päpstlichen Legaten Hugo, Bruno sei Kanoniker der St. Kunibertskirche in Köln.[2]) Das geschah im Jahre 1080; de Bye nimmt nun an, Bruno sei vor Manasses fliehend, nach Köln gereist und dann erst Kanonikus an St. Kunibert geworden; dass aber sein Kanonikat älteren Datums ist, hätte auch de Bye erfahren können.[3]) Die Ansicht, dass Bruno von Köln her nach Rheims berufen wurde, wird auch von Ruinart[4]) vertreten: Gervasius Brunonem iam antea, ut Manasses affirmavit in sua apologia, canonicum Coloniensis Ecclesiae S. Cuniberti Remos advocavit. Was nun die Zeit der Berufung Brunos angeht, so kann de Bye, obgleich er alles Material heranzog, prüfte, verglich, nicht zu einem sicheren Resultate gelangen. Er erwähnt nur die Nachricht Marlots, der das Jahr 1056 als das Jahr der Berufung Brunos angiebt,[5]) und begnügt sich mit dem Schlusse, derselbe könne wohl nicht wesentlich geirrt haben, da Gervasius erst 1056 zur Regierung gekommen sei; im übrigen neigt er wieder zur übertriebenen Zweifelsucht und bleibt unentschieden. Der Verfasser wird sich aber gar nicht geirrt haben. Denn Bruno folgte als Scholaster auf Herimann, der sich 1057, der Welt müde, von Aemtern und Würden zurückzog; da ist die Annahme, dass Bruno schon eine Zeitlang lehrend in Rheims thätig gewesen war, wohl begründet.[6]) Auch den Beginn der Kanzlerwürde Brunos an der erzbischöflichen Kirche zu Rheims vermag der Bollandist nicht zu bestimmen; er sagt nur im An-

---

1) Die nähere Begründung dieser Verhältnisse unten in der Vita § 1.

2) In der sog. Apologia Manassis bei Mabillon Mus. It. I. 2. 119: Bruno . . . nec noster clericus, sed S. Cunibertini ecclesiae Coloniensis canonicus.

3) Es wird darüber gehandelt in der Vita § 1.

4) Vita Urbani in Opp. posth. III. cap. 2.

5) Hist. Metr. Rem. II. 115.

6) Vgl. unten die Vita § 1.

schluss an Marlot,[1]) dass Odalrich, Brunos Vorgänger, noch am 31. Oktober 1074 als Kanzler eine Urkunde unterzeichnet habe. Es hätte aber auch ihm bekannt sein können, dass Odalrich am 24. Januar des folgenden Jahres starb, und dass also der Amtsantritt Brunos bald nach diesem Tage anzusetzen sei. Auch über die Dauer des Kanzleramtes Brunos ist de Bye wieder im Unklaren, da ihm die notwendigen Belege fehlen; er erwähnt nur, dass er im Jahre 1076 noch eine Urkunde unterzeichnet habe. Dass Bruno nach dem Konzil zu Clermont (August 1076) nicht mehr zurückkehrte, war dem Bollandisten allem Anscheine nach nicht bekannt, da er dasselbe übrigens ein Jahr später ansetzt, hätte die Kenntnis für ihn auch keinen Nutzen gehabt.

Wenn also das Werk de Byes in der besprochenen Partie von unsicheren und fehlerhaften Nachrichten nicht frei ist, so wird es fehlerfreier in der Geschichte der Jahre, die der Kampf des Rheimser Kanzlers mit dem simonistischen Erzbischof Manasses ausfüllt.[2]) Freilich zeichnet er kein klares Bild der Zeit, denn trotz der vielen zur Verfügung stehenden Quellen ist hier für Konjekturen ein weites Feld offen geblieben. De Bye arbeitet mit ausserordentlichem Scharfsinn, leider lässt die übermässige Weitschweifigkeit, die gerade hier sehr störend wirkt, einen klaren Ueberblick sehr schwer gewinnen; zudem stehen seine Resultate, vor allem bez. der Chronologie vielfach mit der Geschichte im Widerspruch. Mehrere Schriftstücke, z. B. auch der wichtige erste Brief des Manasses an Gregor VII., waren ihm nicht bekannt.[3])

Aber der Bollandist betritt nunmehr ein Gebiet, auf dem seine methodische Kritik die augenfälligsten Erfolge hätte zeitigen können: die Geschichte der Weltentsagung Brunos. An die Stelle legendarischer Verbildungen die keusche Wahrheit unentstellter Thatsachen zu setzen, war ein Hauptzweck der Vorgänger de Byes bei dem Unternehmen der Acta Sanctorum gewesen, darin hatten Bolland, Henschen, Papebroch Bewundernswertes geleistet. Und an Aufwand von Material und an eingehenden Untersuchungen hat es auch de Bye nicht fehlen lassen, letztere nehmen beinahe den dritten Teil der ganzen Arbeit, 14 von 47 Paragraphen, in Anspruch. Aber das Resultat dieser mühsamen Anstrengungen ist sehr bescheiden: es bleibt ihm das Pariser Wunder zwar wenig

1) Hist. Rem. metr. II. 168.
2) Migne 111 ff.
3) Zuerst von H. Sudendorf veröffentlicht. Registrum I. 13.

wahrscheinlich, hauptsächlich wegen des Stillschweigens aller älteren Schriftsteller, aber bei der Annahme, dass es sich im Zimmer, in Gegenwart von nur wenigen Personen ereignet habe,[1]) will er es gelten lassen. Diese Wendung muss überraschen, wenn man bedenkt, wie strenge de Bye sonst urteilt, aber hier scheint er selbst im Banne der Wundergestalt gestanden zu haben und über der Bewunderung seine Prinzipien vergessen zu haben. Wie ist es sonst zu erklären, dass er ein Ereignis, über das 150 Jahre nichts verlautete, das den intimsten Freunden des Heiligen unbekannt war, das der Heilige selbst nicht erwähnt, an einer Stelle, wo er es unbedingt hätte erwähnen müssen,[2]) nicht als vollständig erfunden verwarf! Besonders wenn man später bei ihm liest, dass Bruno seit 1081 ein verborgenes Leben geführt habe, während doch das Wunder erst 1082 geschehen sein soll!

In der Beurteilung des eigentlichen Grundes der Weltentsagung Brunos kann man dem Bollandisten im allgemeinen beistimmen. Bruno legt denselben in einem Briefe an seinen Freund, den Propst Radulf zu Rheims dar; er bezieht sich dabei auf ein Gespräch, das er mit ihm und Fulcius, ebenfalls Kanonikus in Rheims, im Garten eines gewissen Adam, dessen Gastfreundschaft er damals genossen habe,[3]) gepflogen habe. De Bye meint, der Ort der Unterhaltung sei Roucy gewesen; er meint, es hätten nicht alle Rheimser Flüchtlinge im Schlosse selbst wohnen können, Graf Ebal habe einige bei den Kastellbewohnern einquartiert, der Gastgeber Brunos habe Adam geheissen; doch das ist ein Phantasiegebilde, für das die Quellen keinen Beleg liefern. Sollte der Graf wirklich nicht fünf bis sechs Gäste haben unterbringen können? Sollte er übrigens dem Haupt der Rechtspartei, dem angesehensten der Flüchtlinge, bei Untergebenen Wohnung angewiesen haben? Zudem ist von Radulf nicht bekannt, dass er zur Oppositionspartei gehörte — seine spätere Ernennung zum Kanzler deutet eher auf das Gegenteil —, er hat also doch in Rheims residiert. Der Einwurf de Byes, dass Bruno dortselbst eine eigene Wohnung gehabt habe, ist hinfällig, denn bekanntlich hatte

---

1) Es ist das eine von der ursprünglichen Erzählung, nach der das Wunder in der Kirche in Gegenwart einer grossen Volksmenge geschehen sein soll, etwas abweichende Version, die zuerst gegen 1360 auftrat. S. S. 30.

2) In einem Briefe an seinen Freund Radulf, Propst in Rheims, bei Migne 687.

3) In hortulo adiacenti domui Adae, ubi tunc hospitabar, promisimus fugitiva saeculi relinquere. Die nähere Bewertung der Stelle siehe unten Vita § 3.

Manasses dieselbe nach dem Konzil von Clermont aus Rache zerstören lassen.[1]) Zudem würde die Richtigkeit des bollandistischen Urteils als Zeit des Gespräches die Jahre 1077 oder 1078 voraussetzen; denn später ist Bruno nach Köln gegangen, nicht aber erst 1080, wie de Bye meint. Wie hätte er dann schon 1081 in einer französischen Einöde sein können! Der Zeitpunkt des Gespräches muss wohl kurz vor dem Jahre 1081, nach der Rückkehr Brunos aus Köln, zu suchen sein, denn es wäre doch zu wenig mit dem Eifer und der sonst wahrnehmbaren Energie Brunos gerechnet, wollte man annehmen, er habe die Ausführung seines Vorsatzes um 3—4 Jahre hinausgeschoben. Damit kommt dann der Bollandist an die Gründung der Carthause durch den Heiligen, und von da an gewinnt die Arbeit bedeutend an Zuverlässigkeit und somit an geschichtlichem Wert. Das ist erklärlich, denn nach dieser Zeit liegen die Lebensschicksale Brunos ziemlich klar vor unseren Augen, die Quellen fliessen reichhaltiger und gewinnen in demselben Masse an Glaubwürdigkeit, die Notwendigkeit, mit Konjekturen und Hypothesen rechnen zu müssen, tritt nur noch selten an den Forscher heran. Darum ist auch von jetzt an die Darstellung de Byes durchweg richtig. Nur in der Geschichte der Thätigkeit Brunos im Gefolge des Papstes zeigen sich wieder manche Mängel, weil die Quellen einerseits wieder minderwertig sind, andererseits dem Bollandisten nicht alle bekannt waren. Die Nachrichten über Brunos Thätigkeit bei mehreren Konzilien zieht er indessen mit Recht in Zweifel, oder hält sie für nicht bewiesen. Allerdings ist eine Sicherheit in der Beurteilung jener Jahre nicht leicht zu gewinnen, da der Name Bruno in den Reiseberichten der Päpste und den Konzilsakten sehr oft wiederkehrt; dieser Bruno ist aber der Bischof von Segni.[2]) Einzelne andere Irrtümer bezüglich der Abfassung der Psalmen, der Zeit der Priesterweihe Brunos, die de Bye, lediglich gestützt auf ein falsch aufgefasstes negatives Beweismoment, in die Zeit nach Gründung der Carthause verlegt, werden am geeigneten Orte in der Vita ihre Beleuchtung erfahren.

Die Form der Darstellung bei dem Bollandisten ist schwerfällig und der Sinn in Folge der Weitschweifigkeit mitunter dunkel und unklar. Besonderen Dank aber verdient er, weil er die

---

1) Chronic. Vird. Hug. Flav. in Mon. Germ. SS. VIII. 415. Vgl. die Vita § 2.

2) Vgl. Gigalski, »Bruno, Bischof von Segni, Abt von Monte-Cassino« in Kirch. Gesch. Studien von Knöpfler, Schrörs, Sdralek. 3. Bd. 4. Heft. S. 42 ff.

Belegstellen durchweg wörtlich anführt, sowie die hauptsächlichsten Dokumente: Schenkungsurkunden, Papstbriefe, Legationsberichte etc., soweit sie ihm eben bekannt waren, zum Abdruck gebracht hat. Auch die tituli funebres hat er seinem Werke beigefügt und in Fussnoten auf ihre Bedeutung für die einzelnen Züge im Leben Brunos hingewiesen, sie jedoch vielfach überschätzt.

Die Acta Brunonis hat Migne in seine Sammlung aufgenommen, nebst der vita antiquior, den Viten Dupuis und Surius, sowie den Werken des Heiligen, den Kommentaren zu den Psalmen und den paulinischen Briefen.[1])

§ 7.

## Die neuere Litteratur über den hl. Bruno.

Das Werk de Byes hatte der Brunoforschung die richtigen Bahnen gewiesen und so finden wir denn auch seit jener Zeit eine rege Thätigkeit in der Bearbeitung des Brunolebens. Fast zu gleicher Zeit mit dem Bollandisten liess der Carthäuser Tromby in Neapel eine Geschichte des Ordensstifters (und seines Ordens) erscheinen.[2]) Das Werk umfasst 10 Folianten und ist wertvoll, in einer Hinsicht wohl unentbehrlich für den Brunobiographen. Zwar überwiegen auch hier legendäre und unhistorische Nachrichten, Wundererzählungen und fromme Betrachtungen, zwar sucht auch dieser Autor das Bild des Lebens und Wirkens Brunos, vor allem auch seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu einem glänzenden und ereignisreichen zu gestalten, und er ist in den Beweisen für seine Ansichten nicht sehr wählerisch; aber man findet auch viele neue Notizen, annehmbar und gut begründet. Der Verfasser scheint gute Beziehungen gehabt zu haben, sowohl zu Privat-Personen, als auch öffentlichen Instituten, Bibliotheken u. s. w., da er sich sehr oft auf unbekannte, jetzt als glaubwürdig anerkannte Quellen stützt. Der Hauptwert seiner Arbeit beruht aber darin, dass er viele Aktenstücke, Urkunden, Briefe von Päpsten und anderen bringt, die sonstwo nicht gefunden werden; die Papst-

---

1) P. L. 152 und 153.

2) Tromby, Storia critica-chronologica et diplomatica del patriarca S. Brunone et del Cart. ordine. fol. I. Napoli 1773—1779.

regesten Jaffe's z. B. liefern den Beweis dafür. Vor allem ist in dieser Hinsicht der 2. Band für uns von Wichtigkeit.[1])

Im Jahre 1785 gab der Theatiner P. de Tracy eine Biographie des berühmten Gründers der Carthause heraus,[2]) die wegen der gelehrten und scharfsinnigen Behandlung des Stoffes eine kurze Besprechung verdient. Sie beruht auf kritischen Quellenstudien, die der Autor mit grossem Geschick geführt hat. In der Einleitung legt er in kurzen Zügen dar, auf welchem Fundament er sein Gebäude aufbauen will; er nennt nur Quellen, an deren Beweiskraft kein Zweifel aufkommen kann, die wir ebenfalls als von Wert bezeichnet haben. Im allgemeinen stellt er auch die Lebensschicksale Brunos richtig dar, verschiedene irrige Ansichten des Bollandisten korrigiert er, ungewisse Nachrichten sucht er durch Zeugnisse, die jener unberücksichtigt gelassen hat, oder nicht gekannt hat, zu stützen. Und so ist das Bild, das er uns von dem Heiligen zeichnet, klar und wahr. Es berührt überaus wohlthuend, hier eine Vita Brunos zu lesen, die an Vollständigkeit und Vollkommenheit bezüglich des Inhalts ganz gewiss keiner früheren nachsteht, bezüglich der Behandlungsweise aber alle anderen übertrifft. Die Form der Darstellung ist ausserordentlich klar, weil sie frei ist von allen unnützen Zuthaten, in knapper und korrekter Weise zieht sich die Beweisführung überall durchaus nach den Regeln der Kritik von Anfang bis zum Ende der Vita fort. Es ist das erste Werkchen, das Annehmlichkeit der Form mit Korrektheit des Inhalts in wünschenswertem Masse verbindet und das wegen seiner durchaus sachgemässen Behandlung des Brunolebens unter den Produkten der neueren Brunolitteratur an erster Stelle genannt zu werden verdient.

Naturgemäss haben sämtliche Brunobiographen das Werk Tracys mit grossem Nutzen herangezogen. Unter ihnen ist unstreitig der bedeutendste F. A. Lefebure, der im Jahre 1883 sein Werk über den hl. Bruno in 2 Bänden erscheinen liess.[3]) Er hat das Leben des hl. Bruno selbständig behandelt, ohne auf die älteren Biographen viele Rücksicht zu nehmen, sucht aber doch auch ihren Ansichten gerecht zu werden. Ebenso wie Tracy geht er stets auf die Urquellen zurück und bildet sich nach diesen mit

1) Im übrigen liegt die Hauptbedeutung des Werkes in den Mitteilungen etc. für die späteren Jahrhunderte des Karthäuser-Ordens.

2) Vie de S. Brunon, fondateur des Chartreux avec diverses remarques sur le même ordre, par P. de Tracy, Théatin. Paris 1785.

3) Lefebure, F. A. St. Brunon et l'ordre des Chartreux, Paris 1883.

anerkennenswertem Scharfsinn ein kritisches Urteil. Meistens stimmt dasselbe mit den Ergebnissen unserer Untersuchung überein; aber auch er fiel in den Fehler, dass er zweifelhaften Quellen zu viel Glauben beimass. Uebereinstimmend mit uns schreibt er die Urheberschaft der vita antiquior dem Prior Guigo zu, der sie entweder selbst geschrieben habe oder doch unter seiner Leitung von einem Untergebenen habe schreiben lassen; leider giebt er nicht an, wie und wodurch er zu dieser Ansicht gelangt ist, noch begründet er sie. Vielfach beruft er sich auf Tromby und Zanotti, zwei Autoren, die, in gleicher Weise für die Carthäuser Partei ergreifend infolge dessen häufig zu einem objektiven Urteil nicht gelangen konnten. Die oft bedingungslose Anlehnung an diese beiden wird der aufmerksame Beobachter wiederholt unangenehm empfinden, die vielen Erzählungen von Sagen und Legenden stören den Lauf der Geschichte sehr und erschweren die Erfassung des Zusammenhanges. Bemerkenswert ist, dass Lefebure auch einiges Neue beibringt; so teilt er handschriftliche Noten über Brunos Wirksamkeit nach dem Konzil von Autun mit, er berichtet über das Bündnis Urbans II. mit den Normannenfürsten, dessen Abschluss er der Initiative Brunos zuschreibt — ohne freilich seine Ansicht überzeugend erhärten zu können —, ferner über ein Breve, durch das der Papst den Gefährten Brunos die Kirche des hl. Cyriacus in den Thermen Diocletians schenkt,[1]) u. a. Wenn wir auch manche von seinen Daten teils wegen der inneren Unwahrscheinlichkeit, teils wegen Mangels genügender Begründung zurückweisen müssen, so lässt es sich doch nicht leugnen, dass diese Darstellung der Lebensschicksale Brunos trotz ihrer Mängel einen Fortschritt bedeutet. Der schlichte, einfache Stil, die durchweg edle Sprache machen die Lektüre des Werkes angenehm. — Ich übergehe einige unbedeutende Bearbeitungen von Ducreux [2]) und Dubois,[3]) weil sie nichts Neues bieten und sich auch in keiner Hinsicht auszeichnen. In den Jahren 1887—1891 erschienen zu Montreuil die Annales Ordinis Carthusianorum, verfasst von dem im Jahre 1709 gestorbenen Carthäuser C. le Couteulx, von Mönchen des Ordens herausgegeben. Sie zeichnen sich nur durch eine ausserordentliche Weitschweifigkeit und durch eine ebenso ausgeprägte Kritiklosigkeit aus. Der Verfasser hat zu sehr zu Gunsten

1) Dasselbe kennt Tromby übrigens auch schon. Cfr. l. c. II. app. LX.
2) Ducreux, M., Vie de S. Brunon, Rouen 1812.
3) Dubois, A., La grande Chartreuse, Grenoble 1846.

seines Ordens Partei ergriffen, und in dem Bestreben, die Legenden über die wunderbaren Schicksale Brunos und seiner Stiftung zu begründen, sich geradezu mit kindlicher Naivetät an Nachrichten angeklammert, für die sich auch nicht der Schatten eines Beweises erbringen lässt und die den Stempel des Sagenhaften deutlich an der Stirn tragen. Die Erzählungen über Brunos Jugend und seine Studien haben eine durchaus phantastische Ausgestaltung erfahren; die Erörterung über das vielbesprochene angebliche Wunder zu Paris, mit dessen Verteidigung der Verfasser ungefähr die Hälfte der ganzen Biographie Brunos ausfüllt, stützt sich auf sprachliche Spitzfindigkeit, auf falsche oder gezwungene Exegese der in Frage kommenden Notizen bei mittelalterlichen Schriftstellern. Mag immerhin dem Verfasser auch nicht der gute Wille zu einer objektiven Arbeit gefehlt haben, und ist auch sein Fleiss lobend anzuerkennen, so fehlte ihm doch sicher die notwendige Objektivität und Unterscheidungsgabe, um das Thatsächliche von dem Märchenhaften zu sondern. Und darum sind die Annalen für unsere Zwecke ohne Belang, mögen sie auch wegen der reichen Fülle von Urkunden, die den Orden betreffen, und der zahlreichen geschichtlichen Notizen für die Geschichte des Ordens im späteren Mittelalter wertvoll, ja unentbehrlich sein.[1]) Dasselbe Urteil gilt von einem zweiten durch die Carthäuser in Montreuil herausgegebenen Werke eines verstorbenen Ordensmitgliedes, von den »Ephemerides Ord. Carthusiensis« des Dom Leo le Vasseur († 1693)[2]); es sind kurze Lebensbeschreibungen der Heiligen des Ordens (und heilig sind nach Le Vasseur alle), nach Tagen geordnet. Das Werk kann auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch erheben, die Form lässt Feile und Durchsicht vermissen; den Verfasser ereilte der Tod vor Beendigung seines Werkes.[3]) Gleichzeitig mit der Edition der Annalen des Ordens erfolgte eine Ausgabe der Vita Brunos von P. Capello, die aber Bemerkenswertes nicht enthält.[4]) Zu diesem kommt als allerneuestes Werk über den hl. Bruno die Vita eines

1) Dem Verfasser waren auf Befehl des Generalkapitels von sämtlichen Klöstern des Ordens alle denselben betreffenden Urkunden zugestellt worden.

2) Le Vasseur, Ephemerides ordinis Carthusiensis nunc primum a monachis eiusdem ordinis in lucem editae. 2 voll. Neu-ville sous Montreuil, 1890—1892.

3) Es reicht nur vom 1. Januar bis zum 31. Juli. — Vgl. die Kritik von Bäumer im Litt. Handweiser 1892, S. 489.

4) Vita di san Brunone; fondatore dei Certosini. Neu-ville sous Montreuil 1887.

Anonymus aus der grossen Carthause bei Grenoble.[1]) Der Verfasser ist »kein Gelehrter von Profession; ein Mann der Einsamkeit, konnte er sich nicht den Untersuchungen hingeben, welche die moderne Historiographie erheischt.« [2]) Er will zeigen, dass Bruno bei Gründung des Ordens ein Werkzeug in der Hand Gottes gewesen ist, der in dem Carthäuser-Orden durch weise Vermischung des Eremiten- und Cönobitenlebens eine für alle Menschen passende Genossenschaft habe schaffen wollen.[3]) Der Verfasser folgt dem Heiligen mit einer kindlichen Liebe; alle frommen Traditionen, die sich an den Namen Brunos knüpfen, flicht er mit ein, ohne sie jedoch jedesmal verteidigen zu wollen. Das Werk ist »nicht allein für Gelehrte geschrieben, sondern auch für fromme Katholiken.« [4]) Für erstere ist es aber durchaus wertlos bezw. entbehrlich, denn es führt die Brunobiographen keinen Schritt weiter. Hauptquellen für den Verfasser sind die Acta Brunonis der Bollandisten, Le Couteulx und Tromby, deren Nachrichten meistens ohne weitere Prüfung als richtig hingenommen sind. Daraus sind auch zum grössten Teil die zahlreichen Mängel und Irrtümer des Werkes zu erklären. Neben den genannten sind hauptsächlich jüngere Carthäuser als Quellen benutzt, Ducreux, Dubois, Capello etc., gewiss nicht zum Vorteil der Arbeit. Manche handschriftliche Aufzeichnungen der Grande Chartreuse, die dem Verfasser zur Verfügung standen, können auf Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen, weil sie erst im 4. oder 5. Jahrhunderte nach dem Tode Brunos entstanden sind. Die einzelnen Irrtümer richtig zu stellen, ist überflüssig, einige bedeutendere müssen in der Vita beleuchtet werden. Am schwächsten ist der Abschnitt betr. den Streit Brunos mit Manasses, am besten die Verehrung Brunos im 16. und 17. Jahrhundert behandelt. Jedoch müssen wir uns den vielen, angeblich durch Bruno gewirkten Wundern gegenüber, die der Verfasser mitteilt, ablehnend verhalten, da sie bis jetzt von keiner autoritativen Stelle geprüft noch überhaupt berücksichtigt worden sind. Neben diesen sind alle bekannten und manche unbekannte Sagen und Legenden über den hl. Bruno mit den geschichtlichen Nachrichten verflochten worden. Die Folge davon ist grosse Weit-

1) Vie de S. Bruno, fondateur de l'ordre des Chartreux, par un religieux de la Grande Chartreuse. Montreuil-sur-mer 1898.

2) Vgl. Révue Bénédictine 1899 Heft 1, S. 45.

3) ibid. 46. Vgl. die Préface der Vita XIII—XV.

4) Vgl. Révue S. 46.

schweifigkeit und Unübersichtlichkeit. Der Mangel methodischer Kritik macht sich überall sehr fühlbar.

Die erste ausführliche deutsche Bearbeitung des Lebens Brunos gab im Jahre 1872 der Carthäuser Dionys Maria Tappert heraus.[1]) Wenn die Arbeit lediglich den Zweck haben soll, den grossen Stifter der abendländischen Einsiedler, wie es im Vorwort heisst, bei seinen Landsleuten wieder in Ehre und Ansehen zu bringen, so räumen wir ein, dass sie geeignet ist, dieses Ziel zu erreichen. Die Abhandlung über »Vortrefflichkeit und Nutzen des beschaulichen Lebens«, wie sie uns in der Einleitung geboten wird, die begeisterte Schilderung der Tugenden und Vorzüge Brunos, mit denen nicht nur die Vita durchsetzt ist, sondern die auch später noch ihre eigene Stelle finden, sind ganz diesem Zwecke entsprechend. »Den besten Quellen entnommen,« sagt der Verfasser, »berichtet sie aus dem Leben des Heiligen nur solche geschichtliche Thatsachen, für die namhafte Schriftsteller einstehen.« Und in der That hat er mit einem wahren Bienenfleiss die gesamte einschlägige Litteratur gesammelt und verwertet, und, wie das Werk zeigt, auch eingehend studiert. Den Erwartungen jedoch, die man nach diesen Prämissen glaubt hegen zu können, entsprechen die thatsächlichen Ergebnisse nicht. Der Verfasser war eben ein Mann des kontemplativen Lebens, dessen meiste Zeit der Betrachtung des Ueberirdischen zugeteilt war; für die rauhe Wirklichkeit des Irdischen, für Geschichte, die sich auf nackte Thatsachen stützt, war ihm Sinn und Verständnis verschlossen. Wohl hatte er den guten Willen, ein historisch treues Bild von dem Stifter seines Ordens zu geben, allein es fehlten ihm vor allem die Mittel, die schmale Grenze zu bestimmen, die das Glaubwürdige von den legendenhaften Produkten einer üppig wuchernden Sage und der Phantasie scheidet: er vernachlässigte die methodische Kritik. Beweis hierfür sind die vielen Mängel und Irrtümer des Werkes, die, teilweise wenigstens, sich bei richtiger Behandlung des vorhandenen Materials hätten vermeiden lassen. Bei der Begeisterung für seinen Orden ist es nicht zu verwundern, wenn er die zweifelhaften und unklaren Berichte über den Heiligen, zumal die der älteren Biographen, die über seine Thätigkeit in Rheims, die Gründung der Carthause, seine Wirksamkeit am päpstlichen Hofe zu Gunsten seines Ordens auslegt, wenn er die

1) P. Dionys Maria Tappert, Der hl. Bruno, Stifter des Carthäuser-Ordens, in seinem Leben und Wirken. Luxemburg 1872.

Ergebnisse der den Patriarchen verherrlichenden Sage, die sehr zweifelhaften Wunderberichte, kritiklos annimmt und zu verteidigen sucht. Den beschaulichen Ordensmann erkennt man an den vielen spekulativen Diskussionen, unter denen die historischen Momente derart versteckt liegen, dass es oft schwer wird, sich einen klaren Begriff über die Ansicht des Autors zu machen. Die Schrift im einzelnen zu besprechen, ist weder von Interesse noch von Nutzen, da ja in der Vita Brunos auf die Einzelheiten eingegangen werden muss. — Im Jahre 1885 schrieb der Karmeliter-Pater Cyprian Reichenlechner eine kurze Geschichte des Carthäuser-Ordens, in welcher er, soweit sie den hl. Bruno betrifft, Tappert ziemlich genau kopiert;[1]) 1892 erschien eine kleine Beschreibung des Ordens durch einen anonymen Verfasser aus der Carthause Hain bei Düsseldorf, die nichts Unbekanntes enthält.[2])

Eine anerkennende Erwähnung verdiente auch die kurze Abhandlung über den Carthäuser-Orden und seinen Stifter, die Fr. Hurter in die Geschichte Innozenz III. eingeflochten hat,[3]) und die sich auszeichnet durch begeisterte Darstellung, sowie durch die edle und formgewandte Sprache. Von einigen Mängeln ist allerdings auch sie nicht frei zu achten. So setzt Hurter noch die Geburt Brunos in das Jahr 1048, statt etwa 1030. Wie der Bollandist, so glaubt auch er, dass Bruno sich schon in Roucy, also schon gegen 1077 oder 1078, entschlossen habe, die Welt zu verlassen; wir werden später sehen, dass der Termin nicht vor 1080 zu suchen ist. Hurter behauptet auch, Bruno sei, ohne die Priesterweihe empfangen zu haben, gestorben; den Beweis für das Gegenteil werden wir in der Vita erbringen. Abgesehen von diesen Irrtümern giebt der kurze und lesenswerte Abriss dem Laien recht dankenswerte Aufschlüsse.

Dasselbe gilt von dem Aufsatze Kessels im neuen Kirchen-Lexikon,[4]) wo das Leben des hl. Bruno im Ganzen korrekt dargestellt wird, die Ergebnisse, dem Raume entsprechend, quellenmässig und kritisch erhärtet werden.

---

1) Cypr. Reichenlechner, der Carthäuser-Orden in Deutschland. Würzburg 1885.

2) Der Carthäuser-Orden, von einem Carthäuser der Carthause Hain. Dülmen 1892.

3) Hurter, Fr., Geschichte Papst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen, IV. S. 79 ff.

4) II². 1356 ff.

Als letzter hat dann in Deutschland wohl Heimbucher [1]) den hl. Bruno und seinen Orden kurz behandelt, und zwar, wie anerkannt werden muss, mit recht viel Geschick in der Darstellungsweise und im allgemeinen historisch richtig. Eine reiche Litteraturangabe ist beigefügt worden.

1) Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche von Dr. Max Heimbucher, Paderborn 1896. I. S. 251 ff.



## II. Teil.

# Das Leben, Wirken und die Schriften des hl. Bruno.

## Erster Abschnitt.

# Das Leben und Wirken Brunos, des Carthäusers.

§ 1.

### Brunos Geburt, seine Studien, seine Thätigkeit in Rheims.

Bruno, der Stifter des Carthäuser-Ordens, ist in Köln am Rhein geboren. Sind über den Ort seiner Geburt alle Autoren einig, die ihn ohne Ausnahme »Coloniensis« nennen, so lässt sich das Jahr seiner Geburt nicht genau bestimmen; doch dürfte das Jahr 1030 wohl ungefähr der Termin sein, der die Geburt Brunos bezeichnet.[1]) Ebensowenig lässt sich über seine Abstammung und

1) In den Quellen ist nirgends etwas über das Geburtsjahr des Heiligen angegeben, und darum ist darüber von jeher lebhaft gestritten worden. In Verfolgung der Lebensschicksale Brunos können wir aber wenigstens annähernd sein Geburtsjahr bestimmen. Bei den Biographen begegnen wir in dieser Frage ganz beträchtlichen Schwankungen: das Jahr 1020 finden wir als frühesten, das Jahr 1050 als spätesten Termin genannt; wir sind aber in der Lage, mit ziemlicher Sicherheit das Jahr 1030 als Geburtsjahr Brunos begründen zu können. Der Terminus 1050 liegt sicher viel zu weit hinauf; denselben hatten u. a. Baillet (Les vies des Saints, ad 6. Oct. tom. III. c. 83), Helyot (Histoire des Ordres monastiques religieux etc. VII. c. 51) genannt. Hurter (Papst Innocenz III. etc. IV. 79) nennt das Jahr 1048; er beruft sich irrtümlicher Weise auf den Mauriner Dom Rivet (Hist. litt. de la France IX. 233), der thatsächlich etwa 10 Jahre früher die Geburt Brunos verzeichnet: gegen 1040. Er kommt damit freilich schon der Wahrheit näher, indessen können wir auch diesen Termin nicht acceptieren. Denn im Jahre 1057 oder sicher im folgenden Jahre wurde Bruno schon zur Würde eines Scholasters an der Domschule zu Rheims erhoben; bei Annahme eines der genannten Geburtstermine wäre er damals aber erst 7 bezw. 17 Jahre alt gewesen. Darum gehen wir mindestens nicht viel irre, wenn wir die Geburt des grossen Ordensstifters in das Jahr 1030 verlegen, vielleicht einige Jahre früher, vielleicht auch etwas später. (Ducreux, Vie de St. Brunon p. 2 nimmt 1024 an, Zanotti;

seine Familie ein sicheres Resultat gewinnen, da die Untersuchung darüber infolge Mangels älterer Quellen und der Unzuverlässigkeit neuerer zu sehr erschwert ist. Neuerdings neigen fast alle Schriftsteller der Ansicht zu, dass Bruno aus der adeligen Familie von Hartefaust (de duro Pugno) abstamme, eine Meinung, die, wenn auch nicht durch unzweifelhafte Beweise erhärtet, so doch durch schwerwiegende Indizien sehr wahrscheinlich gemacht werden

---

Storia di S. Brunone, Bologna 1741 gar das Jahr 1020.) Die hohe Wahrscheinlichkeit des genannten Zeitpunktes, mit dem auch die Ernennung Brunos zum Domscholastikus zu Rheims sehr gut zu vereinbaren ist, stützt sich auf das Verhältnis gewisser Daten im Leben Brunos. Die Berufung an die Rheimser Domschule ist nach Marlot (Hist. metrop. Rem. I. 115) schon 1056 erfolgt, und ich glaube nicht, dass, wie der Bollandist meint, Marlot sich um einige Jahre irrt. Denn Bruno wurde als Scholaster der Schule der Nachfolger Herimanns, der 1057 sein Amt niederlegte und sich aus der Welt zurückzog; die Berufung Brunos zum Lehrer an der Schule kann also sehr gut schon 1056 erfolgt sein; ja es ist sogar sehr natürlich, dass er schon eine Zeit lang an der Schule thätig war, bevor er deren Leiter wurde. Bruno war damals etwa 27 Jahre alt und in einem viel jüngeren Alter dürfte er ein so wichtiges Amt doch kaum erhalten haben. Wenn also der Bollandist und Tracy noch das Jahr 1035 in Betracht ziehen, so scheint mir das zu weit gegangen. Das bestätigt eine andere Beobachtung, die uns zudem noch sicherer zum Ziele führt; Brunos Schüler waren gegen 1090 teilweise schon berühmte Männer. Ich erwähne hier nur Odo di Castiglione, später Kardinalbischof von Ostia und nachmals Papst Urban II., und Rangerius, seit 1091 Erzbischof von Reggio in Unteritalien. Der erstere, Odo di Castiglione, war 1042 geboren (cf. Ruinart in der vita Urbani bei Mab. et Ruinart: Opp. posth. III. 659), er wurde bekanntlich 1088 zum Oberhaupte der ganzen Kirche erhoben; wenn Bruno ihn in der Jugend unterrichtet hatte, dann musste er sicher 10—12 Jahre älter sein, zumal er, wie die Domherren von Angers bezeugen, nicht die inferioren Fächer dozierte (hic faciebat summos doctores, non instituendo minores. tit. funebr. no 166 ap. Boll. l. c.) sondern »viros graves et iam doctos« d. h. solche, die philosophischen und theologischen Studien oblagen, zu Zuhörern hatte. »Doctor doctorum fuit hic, non clericulorum« sagen ebenfalls die genannten Domherren u. a. Rangerius sodann war, bevor er i. J. 1091 Erzbischof von Reggio wurde, schon lange Zeit Benediktinermönch gewesen. — Guigo nennt den Heiligen (in der vita Hugonis ap. Boll. t. I. Apr.) »honestatis ac totius maturitatis quasi quoddam simulacrum«, ein Beweis, dass Bruno jedenfalls schon im hohen Mannesalter stand, als er die Carthause gründete. Endlich will ich nicht unerwähnt lassen, dass nach einem alten Manuskript, das, wie der Carthäuser Mörckens berichtet (Chronologica diplom. de S. Brunone diatriba § 1) sich im Besitze der Carthause Mont-Dieu in der Picardie befunden habe, Bruno als »septuagenarius« gestorben sein soll. Freilich wirft hier der Bollandist die Frage auf, ob man dieser Nachricht Glauben beimessen dürfe; wir können dieselbe, weil belanglos, auf sich beruhen lassen. So viel dürfen wir auf Grund der Ereignisse im Leben Brunos ohnehin schon behaupten, dass das Jahr 1030 ungefähr die Zeit bezeichnet, wo der hl. Bruno das Licht der Welt erblickte, und darin stimmen die bedeutendsten Brunobiographen: de Bye (Bollandist), Tracy sowie Kessel (Kirchenlexikon II[2] 1359) überein.

kam. Die Nachrichten der älteren Biographen sind zu unbestimmt;[1]) der älteste Chronist, der Verfasser der »Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren« berichtet nur, dass er aus einer edlen Familie

1) Im Laufe der Jahrhunderte sind eine Anzahl adeliger Geschlechter als die Vorfahren Brunos bezeichnet worden, indes muss die historische Feststellung seines Familiennamens an dem gänzlichen Mangel einwandfreier Quellen scheitern; die ältesten derselben stammen aus dem 16. Jahrhundert, also 400 Jahre nach dem Tode Brunos. Blömenvenna († 1535) in seiner vita Brunonis, Erh. Winheim (Sacrarium Agrippinense, Köln 1607), Theod. Petri (Chron. Cart. Petri Dorlandi cum notis, Coloniae 1608) reihen ihn übereinstimmend in das Geschlecht derer von Hartefaust (de duro Pugno) ein, wenngleich sie darin von einander abweichen, ob er väterlicherseits oder mütterlicherseits seine Abstammung auf jene Familie zurückführe. In späteren Jahrhunderten gingen die Meinungen weit auseinander, der Combination hatten die oben genannten Autoren ein weites Feld gelassen. (cf. Boll. l. c. Nn 30—40.) Die alte Kölner Tradition (constans traditio et fama publica) hat sich jedoch stets, wie der Jesuitenpater Aldebrück seinem Ordensgenossen de Bye auf dessen Befragen mitteilte (cf. Boll. l. c. no 35), für die Abstammung Brunos von den »de duro Pugno« (von Hartefaust) ausgesprochen. Dementsprechend sagt auch der Erzbischof von Köln, Ferdinand von Bayern, in seinem im Jahre 1624 bei Gelegenheit der Kanonisation Brunos erlassenen Hirtenbriefe: S. Bruno, magnum Ecclesiae decus et ornamentum, civis Coloniensis, Coloniae nobili Hartefaust familia natus et educatus. Der Bollandist lässt indes bei seiner grossen Vorsicht wegen Mangels hinreichend verbürgter Nachrichten die Frage unentschieden. Tromby (l. c. p. I. app. VI), Kessel (l. c. Art. Bruno) und Lefebure (l. c. I. 7) teilen unsere Ansicht. Letzterer fügt seiner Meldung noch hinzu: Am 22. März 1784 starb auf Schloss Bergues-Saint-Vinnoc Louis Bruno d'Hardevuest, Herr von Laeghe etc.; eine Schwester desselben war vermählt mit Albert François Keingiaert, »noble vasalle de la ville et châtellenie d'Ypres«; die Kinder derselben richteten den Namen wieder auf, indem sie ihn mit dem ihres Vaters verbanden. Einen Parallelbericht hierzu liefert uns P. Dionys Maria Tappert (a. a. O. S. 25), indem er sagt, zwei Verwandte (?) des hl. Bruno, Professen der Hauptcarthause, seien in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gestorben: Peter Bruno Hartenfaust († 1714) und Ludwig Alexander von Hartenfaust, Freiherr von Laach († 1739); von letzterem spricht übrigens schon Tromby l. c. I. 27: »Obiit praenobilis D. D. Ludovicus Alexander de Hardefaust, Dom. de la Laeghe ex familia S. P. N. Brunonis (?) . . . . 9. Nov. an. 1739.« Diese Notizen dürften sich gegenseitig ergänzen, aber zu bedauern ist, dass die genannten Verfasser keine Dokumente beigebracht haben, durch welche die Verwandtschaft jener mit dem hl. Bruno klar gestellt wird. In dem Werke von Mering und Reischert: die Bischöfe und Erzbischöfe von Köln, Köln 1844, S. 118, wird Bruno als ein »Glied der Familie von Hartefaust aus der Linie der Weissen, im Hofe von der Stessen« genannt, und sogar die Stelle bezeichnet, wo (am Laurenzplatz) der Hof der Familie gelegen habe. Allein die vielen Mängel und Ungenauigkeiten des Buches, die Kritiklosigkeit, mit der die Verfasser verfuhren, machen es allein schon unmöglich, jene Nachricht als glaubwürdig hinzunehmen. Im übrigen hat der anonyme Brunobiograph aus der Hauptcarthause jene Fabel wieder aufgenommen. Danach wohnte die Familie Brunos Laurenzplatz Nr. 3! Vgl. a. a. O. S. 6. Das Endergebnis der Untersuchung ist demnach: die Einreihung Brunos in ein bestimmtes Geschlecht lässt sich mit Sicher-

stamme, von dem Namen der Eltern ist nirgends eine Spur vorhanden. »Parentibus non obscuris natus« berichtet der genannte Chronist [1]) und dieselbe Wendung hat auch der Verfasser der vita antiquior. Die Geistlichen der Kathedrale in Rouen nennen ihn in ihrem Titel einen Mann von edler Herkunft, [2]) auch Peter der Ehrwürdige legt für seine vornehme Abstammung Zeugnis ab, [3]) nach einigen auch Sigebert von Gembloux, [4]) sowie alle späteren Schriftsteller ohne Widerspruch.

Ueber seine erste Jugendzeit, über den ersten Unterricht, den er genossen, ist nichts bekannt. Da er in Köln geboren war, wird er auch dort seinen ersten Unterricht genossen haben; dass er im St. Cunibertsstift erzogen wurde, ist ja wohl wahrscheinlich, lässt sich aber durch nichts anderes begründen, als dadurch, dass er später an dieser Kirche ein Kanonikat hatte. [5]) Zum Jüngling herangewachsen, begab er sich Studien halber nach Frankreich, und zwar nach Rheims. [6]) Indes letzteres Datum ist nicht unbestritten geblieben. Die älteren Biographen berichten nur, er sei nach Gallien gereist [7]) und daraus haben einige spätere Schriftsteller merkwürdiger Weise gelesen, er sei nach Paris gegangen, u. a. Blömenvenna und Surius. Woher diese beiden geschöpft haben, ist nicht recht klar, wahrscheinlich jedoch aus der Vita Brunos von Dupuy,

---

heit nicht vollziehen; alte Tradition, Ansicht bedeutender, besonders neuerer Biographen, durch verschiedene Indizien gekräftigt, machen die Abstammung Brunos von der Familie Hartefaust wahrscheinlich. — Diese letztere soll römischer Herkunft gewesen sein und von Kaiser Trajan, der viel für die Colonia Agrippina gethan hat, zum Schutze und zur Stütze eben dieser Niederlassung an den Rhein geführt sein. Bei der reichen Legendenbildung über die ersten Anfänge Kölns lässt sich auch hier nichts gewisses feststellen.

1) Bei Labbé, Bibl. nov. libr. mss. S. 638. Siehe »Vorstudien« S. 19.

2) tit. funebr. 146 bei Boll. l. c. Sie sagen: Ipse fuit sapiens, vir nobilis etc. Ebenso Tit. 127.

3) Petr. Venerab. Lib. mirac. II. 28.

4) Chron. a. a. 1084. In den M. G. findet sich eine diesbezügliche Stelle nicht. Sigebert war Zeitgenosse Brunos; geb. 1030 in Belgien, starb er am 3. Oktober 1112; seit 1071 lebte er in Gembloux.

5) Auch Kessel im K. L. sagt schlechthin, dass er den Elementar-Unterricht auf der Schule von St. Cunibert genossen habe; vermutlich hat K. diese Notiz aus Tappert entnommen, der S. 26 dasselbe behauptet; doch dessen Ausführungen sind lediglich allgemeine Redensarten ohne quellenmässige Unterlage.

6) cf. Mabillon, Annal. Bened. praef. in saec. VI. II. 85. In einem Gedicht Abt Baldrichs von Bourgueil heisst es dort (vom Scholaster Godefrid, dem Nachfolger Brunos, ist die Rede): Et tunc Remis erat, Remis quoque Bruno studebat.

7) cf. tit. 115 der Marienkirche in Tournay: Quem genuisse Colonia, Francia vult aluisse.

der den Heiligen »scholarum Parisiensium magistrum« nennt, ihn also als Lehrer dortselbst anführt. Selbst am Ende des 17. Jahrhunderts wurde diese Ansicht noch mit aller Energie verteidigt von Caes. Eg. de Boulay;[1]) die Gründe jedoch, die de Boulay für seine Behauptung ins Feld führt, sprechen jeder Kritik und Exegese offenkundig Hohn, und von einem Fundamente für diese Ansicht ist nirgends eine Spur vorhanden.[2]) Genug, es steht fest, dass Bruno niemals in Paris gewesen ist, weder als Schüler noch als Lehrer. Nicht mit derselben Bestimmtheit aber wird man von vornherein in Abrede stellen dürfen, dass sich Bruno in Tours aufgehalten habe, um die philosophischen Vorträge Berengars zu hören, eine Meinung, die auch der Bollandist vertritt, dem sich dann noch in neuester Zeit ein Schriftsteller angeschlossen hat.[3]) Der Bollandist stützt sich auf die schon erwähnte Stelle im Chronicon Malleacense,[4]) die jedoch auf einer Personen-Verwechselung von seiten des Chronisten beruht. Kurz, auch die Nachricht vom Aufenthalte Brunos in Tours lässt sich nicht durch Beweise erhärten und ist als unhistorisch zu verwerfen.

Bruno erhielt zu Rheims die Bildung der damaligen Zeit in aller Fülle. Die Schule zu Rheims stand damals wieder in höchster Blüte unter der Leitung des Scholasters Herimann. Gegründet gegen Ende des 9. Jahrhunderts[5]) wurde sie bald berühmt und er-

---

1) Historia Universit. Paris. I. 467.

2) Zu erklären ist jedoch die Nachricht de Boulay's. Es hat nämlich, wie Denifle (Die Universitäten im Mittelalter, I. 681 Anm. 90) treffend bemerkt, von jeher Schriftsteller gegeben — und de Boulay behauptet unter ihnen den ersten Platz —, die ohne weiteres an Paris dachten, wenn von einem Scholaren oder Lehrer berichtet wurde, er sei »in Franciam« oder »in Galliam« gegangen. Für das Mittelalter ist das aber gänzlich verkehrt. Cfr. Dresdner, Kultur und Sittengeschichte der it. Geistlichkeit etc. Breslau 1890, S. 229.

3) Schnitzer, Berengar v. Tours, sein Leben und seine Lehre. Stuttgart 1892. Gestützt auf den Boll. no 66 nimmt er an, dass Bruno ein Schüler Berengars gewesen sein »soll«; merkwürdiger Weise behauptet er aber S. 336 schon, »dass wir in Bruno bekanntlich« einen Schüler B. vor uns haben.

4) Siehe »Vorstudien« S. 40 f., wo das Notwendige über den Gegenstand gesagt ist. Erwähnenswert ist gewiss noch, dass unter den 180 tituli funebres, die von allen Seiten, wo Bruno irgendwie bekannt war, einliefen, auch nicht ein einziger aus Tours vorhanden ist. Die Brüder haben eben keine Todesnachricht nach T. geschickt, weil sie wussten, dass Bruno dort keine Verbindungen gehabt hatte. Darum stimmen wir durchaus der Ansicht Mabillons, Tracys u. a. bei, dass Bruno nicht in Tours gewesen ist.

5) Vom Erzbischof Fulco. Die ersten Vorsteher waren Remigius von Auxerre und Hucbald von S. Amand. M. G. SS. XXIII 574, Migne P. L. CXXXV 259. Vgl. Denifle a. a. O.

hielt sich Jahrhunderte lang auf ihrer Höhe. Sie hatte sich viel früher und in höherem Masse einen Namen erworben, als die Pariser Schule,[1]) und zwar hauptsächlich durch die Verdienste des Scholasters Gerbert, des späteren Papstes Sylvester II., des »Orakels seines Jahrhunderts«, dem der Erzbischof Adalbero von Ardenne im Jahre 970 die Schule übergab und der sie leitete, bis er später selbst den erzbischöflichen Stuhl dieser Stadt bestieg. In allen Zweigen der Wissenschaft bewandert, in den profanen sowohl als in den theologischen, entfaltete er eine so grosse und eigentümliche Thätigkeit, dass er die Domschule zur höchsten Blüte brachte.[2]) Gerbert hatte die grammatische Bildung bei den Benediktinern in Aurillac erhalten, bei dem Bischof Hatto von Vich[3]) in der spanischen Mark studierte er mit Erfolg Mathematik,[4]) ebenso erwarb er sich in der Musik und Astronomie bedeutende Kenntnisse.[5]) Die Logik studierte er in Rheims, wo er sich auch noch in den übrigen philosophischen Fächern vervollkommnete.[6]) Bald war er vom Schüler zum Lehrer avanciert. Als solcher zog er

---

1) Denifle a. a. O.

2) Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des M.-A. im Abendland, Bd. 3, S. 385. Leipzig 1887. — Vergl. Werner, Gerbert v. Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit, Wien 1881. S. 40 ff.; Hock, Gerbert oder Papst Sylvester II. und sein Jahrhundert, Wien 1837. Letzterer sagt S. 60: Der Mann, um den alle Bestrebungen nahe dem Momente ihrer höchsten Höhe sich zusammenschlossen, der sie alle in sich aufgenommen hatte, über sie hinaus zu Umfassenderem und Grösserem vorgedrungen war, der sie steigerte und verallgemeinerte, das Band zwischen ihnen enger knüpfte und die meisten derselben erst zu dem ausbildete und erhob, was sie für ihre Zeit sein sollten, derjenige, der mit seinen Freunden und Schülern auch für die Folgezeit am nachhaltigsten wirkte, war Gerbert, der Philosoph, der Mathematiker, der Musiker etc. — Papst Sylvester II. — Ebert 388 nennt ihn den Leibniz des 10. Jahrhunderts. Vergl. noch C. Schultess, Papst Sylvester II. als Lehrer und Staatsmann, Hamburg 1891 und Picavet, F., Gerbert, un pape philosophe, Paris 1897.

3) Näheres über diesen bedeutenden Bischof bei Schultess a. a. O. 15; auch bei Gfrörer, Allgem. Kirchengeschichte III. 1606 finden sich kurze Notizen über ihn. (Vich ist das alte Ausa der Römer, war die Hauptstadt der Ausetaner, später vicus Ausetanorum; in der Kurialsprache Ausonum.

4) Richer, hist. lib. III cap. 43. 1833 von Pertz in Bamberg neu entdeckt, 1839 ediert in M. G. SS. III. 561—657, übersetzt von Osten-Sacken. Berlin 1854. Ex M. G. rec. Waitz, Hannover 1877. (Vgl. Wattenbach, Geschichtsquellen $I_6$, 411 ff.) Die Mathematik war damals im christlichen Abendlande noch ziemlich unbekannt, ebenso Musik und Astronomie; in der spanischen Mark hatte die Nähe der Araber wohl ihren Einfluss auf das Studium dieser Wissenschaften ausgeübt.

5) Richer III. 44.

6) Richer III. 45.

durch seine Gelehrsamkeit von allen Seiten Schüler in seine Nähe; der Ruf seiner Schule war in kurzem so ausgezeichnet, dass sogar Adelheid, die Gemahlin Hugo Capets, ihr ihren Sohn Robert, den nachmaligen König von Frankreich, zur Erziehung anvertraute. Mit Recht; denn nicht allein die theologische, sondern auch die sonstige gelehrte Bildung wurde in dieser Schule auf das angelegentlichste und das geschickteste gepflegt. Darin unterschied sich Gerbert von den anderen Scholastern seiner Zeit; sein Unterricht war nichts weniger als eine blosse Vorschule für die Theologie. Vor allem aber war Gerbert der Mann der Praxis und dementsprechend suchte er durch Uebung zu befestigen, was er in der Theorie seinen Schülern vortrug.[1]) Der Lehrplan seiner Schule, den uns sein Schüler Richer überliefert hat,[2]) legt dafür beredtes Zeugnis ab.[3]) Er trug, so erzählt uns der genannte Annalist, die Dialektik vor — die Grammatik übergeht Richer, da sie nicht von Gerbert selbst gelehrt wurde — und erklärte sie: zuerst die Einleitungen des Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles nach der Uebersetzung des Victorinus, dann die »Kategorien« des Aristoteles selbst, dann dessen Schrift „περὶ ἑρμηνείας“, dann die Lehre des Aristoteles von den Beweisquellen (Topik) nach der lateinischen Uebersetzuug und Erläuterung des Tullius Cicero, dann die vier Bücher von den topischen Unterscheidungen, die zwei Bücher von den kategorischen und die 3 Bücher von den hypothetischen Schlüssen, das Buch von den Definitionen und das Buch von den Einteilungen.[4]) Er bediente sich dabei zum Teil eigener Erklärungen, zum Teil schloss er sich an die Kommentare von Boëtius an. Nach dem Studium der Dialektik wurden die lateinischen Dichter — Richer nennt Virgil, Statius, Terenz, Juvenal, Persius und Horaz, sowie den Geschichtsschreiber Lucan — »als Vorschule zur Rhetorik« gelesen,[5]) damit die Schüler die Vocabeln und Redewendungen erlernten, zugleich eine Repetition und Weiterführung des grammatischen Unterrichtes. Dann erst folgte die Rhetorik. Um sie aber in dieser Kunst dauernd zu befestigen, wurden die Regeln derselben nach Beendigung des theoretischen Kursus praktisch ge-

---

1) Ebert III. 385.

2) Richer III. 46 ff.

3) Vergl. Schultess 18 ff., der auf Grund der Beschreibung Richers und der späteren Werke Gerberts in kurzen Zügen den klarsten und schönsten Bericht über Gerberts Unterrichtsmethode giebt. Auch Picavet S. 71 f.

4) Rich. III. 47.

5) Ebert III. 385; Richer III. 47.

übt durch einen besonderen Lehrer, den Sophista. Jetzt kam die Mathematik. Der Reihe nach lehrte Gerbert Arithmetik, Musik, Astronomie,[1]) Geometrie;[2]) was Wunder, wenn, wie Richer sagt, sein Ruhm sich über Gallien und Italien verbreitete![3])

In diese Schule also begab sich Bruno. Wir haben absichtlich den Lehrplan derselben etwas weiter ausgemalt, damit ersichtlich werde, in welchen Wissenschaften Bruno unterrichtet wurde. Dass er aber seine Studien mit grossem Erfolge betrieb, dafür bürgt uns nicht allein der Ruf des damaligen Vorstehers dieser Schule, des berühmten Herimann, der dieselbe wieder zu ihrem früheren Glanze zurückführte, dafür sind uns auch zahlreiche Zeitgenossen Brunos Zeuge, die ausnahmslos die hohe Gelehrsamkeit Brunos hervorheben.[4]) Bruno vollendete in Rheims seine sämtlichen Studien: die humanistischen Fächer,[5]) Philosophie und Theologie. Auch die Poesie scheint er nicht ganz vernachlässigt zu haben; es ist uns aber nur ein kurzes Gedicht von ihm erhalten.[6]) Haupt-

---

1) Gerbert konstruierte selbst zur besseren Anschaulichkeit verschiedene Himmelskugeln, sowohl um das Verhältnis der Himmelskörper im allgemeinen zur Erde, als auch den Lauf der Planeten und die Stellung der Sternbilder darzustellen. Richer ist voll der Bewunderung über diese Genialität seines Meisters. III. 50—53.

2) Ebenfalls mit Hülfe selbst konstruierter Tabellen. Rich. 54.

3) Richer III. 55.

4) Bruno, Latinorum tunc studii speculum, schreibt Abt Baldrich von Bourgueil. (Mabillon, Praef. in Saec. VI. Bened. II. 85.) Man nennt ihn: fontem et originem sophiae (tit. 32), gemmam sophiae (tit. 74), clarissimum sophistam (107), doctorem doctorum (tit. 77), magistrorum decus (tit. 109); so beinahe in jedem Titel. Chronik der 5 ersten C.-Prioren (bei Labbé I. 638) sagt: Bruno, litteris tam saecularibus quam divinis valde munitus.

5) tit. 156. Quem tenerum docuit mater Rhemensis alumnum. Vgl. noch die vorige Anmerkung. Auch Mariot (l. c. II. 115) sagt: . . . Brunonis in ecclesia Remensi a pueris enutriti.

6) Indes ist den wenigen Versen irgend welche Bedeutung nicht beizumessen, und den Verfasser derentwegen unter die Dichter zu versetzen, wie es von einigen Biographen, vorzüglich infolge des tit. 166 der Kirche zu Angers geschieht (Plus quam Maronis laudatur lingua Brunonis), ist doch kein Grund vorhanden. Das Gedicht, dem Inhalte nach ein Klagelied über die Verderbtheit der Welt und ihre Verabscheuungswürdigkeit, ist in ziemlich elegantem Latein in Distichen abgefasst; wir finden in ihm dieselben Gedanken, die auch in dem Briefe Brunos an den Propst Radulf ausgesprochen sind. Es hat folgenden Wortlaut.

Mortales Dominus cunctos in luce creavit
Ut capiant meritis gaudia summi poli.
Felix ille quidem, qui mentem iugiter illuc
Dirigit atque vigil noxia quaeque cavet.
Nec tamen infelix, sceleris quem poenitet acti
Quique suum facinus plangere semper solet.

sächlich jedoch und mit besonderem Eifer und Erfolg widmete sich der Heilige, nach Absolvierung der philosophischen Studien, der Theologie. Leider fehlt uns hier ein ähnlicher Lehrplan, wie ihn Richer über die philosophischen Studien mitteilt, um genau wissen zu können, worauf sich die theologischen Studien Brunos erstreckt haben, indessen steht fest, dass das Studium der hl. Bücher den bei weitem grössten Theil des Theologiestudiums damaliger Zeit bildete.[1]) Und zwar fusste die Auslegung, da den Theologen der damaligen Zeit die hl. Schrift in allen Einzelheiten als Gottes Wort galt von unergründlicher Tiefe und unbegrenzter Mannigfaltigkeit des Verständnisses, auf dem Grundgedanken, dass der Buchstabe nur die Hülle des Sinnes sei, der in verschiedener Bedeutung aufgefasst werden könne; meistens war die Auslegung darum eine dreifache, wobei die mystische Deutung vorwiegend war. Auch das Studium der Kirchenväter wurde eifrig betrieben, und somit können wir uns einigermassen ein Bild darüber machen, welche Studien Bruno in Rheims gepflegt hat. Mit welchem Eifer er sie aber betrieb, und wie tief er in jene Art und Weise der Exegese eindrang, beweisen wohl am besten seine später veröffentlichten Kommentare zu den Psalmen und den paulinischen Briefen,[2]) die zudem ein eingehendes Studium der Schriften der Väter, besonders des hl. Ambrosius und des hl. Augustinus verraten. Seine Zeitgenossen rühmen, besonders in den »tituli funebres«, seine Kenntnisse in der Theologie zum Teil mit überschwenglichen Worten.

Nach Vollendung seiner theologischen Studien begab Bruno sich in seine Heimat zurück, um dort die hl. Weihen zu empfangen.

---

Sed vivunt homines, tamquam mors nulla sequatur
Et velut infernus fabula vana foret;
Cum doceat sensus viventes morte resolvi,
Atque erebi poenas pagina sacra probet.
Quas qui non metuit, infelix prorsus et amens
Vivit et extinctus sentiet ille rogum.
Sic igitur cuncti mortales vivere curent,
Ut nihil inferni sit metuenda palus.

1) Wenn es sich nicht vollständig mit demselben deckte. Noch Bonaventura bezeugt: Sacra scriptura sive theologia. (Brevil. P. l. c. 1.) Von dogmatischen und anderen Studien findet sich nur hie und da eine Spur; auch die hl. Schriften wurden noch nicht in diesem Sinne verwertet, wie der Anonymus der Grande Chartreuse meint. l. c. 39.

2) Das Nähere hierüber in den Untersuchungen über die Schriften Brunos. unten § 9.

Welcher Kölner Erzbischof es gewesen, der ihm dieselben spendete, vermögen wir, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, so doch mit grösster Wahrscheinlichkeit nachzuweisen. Um es genau feststellen zu können, müsste man die Zeit der Rückkehr Brunos sicherer fixieren können. Alle Wahrscheinlichkeit spricht aber dafür, dass der Erzbischof Heriman II. es war, der Bruno in den Klerus aufnahm und ihm die hl. Weihen spendete.[1]) Fraglich ist es jedoch, ob Bruno jetzt schon die hl. Priesterweihe empfing.

Das aber ist eine jetzt allgemein anerkannte Thatsache, dass Bruno die hl. Priesterweihe überhaupt empfangen hat; in unserem Jahrhundert hat sie nur noch Fr. Hurter geleugnet, der um die Mitte desselben in seinem Werke[2]) bemerkt, Bruno sei gestorben, »ohne je die Priesterweihe empfangen zu haben«, und sich dabei auf einen Brief des Petrus von Blois (ep. 86) stützte. Das Priestertum Brunos lässt sich allein schon und überzeugend aus seinen eigenen Schriften beweisen. In seinem Kommentar zu den Briefen Pauli erklärt er die Stelle I. Cor. X. 16 f.: Calix benedictionis, cui benedicimus etc. folgendermassen: .... quia calix, id est sanguis Christi, calix, dico, benedictionis, per quem benedictiones gratiarum accepimus, ..... cui calici nos benedicimus laudantes eum .... Vel: calix benedictionis, id est, quem ipse Deus benedicit et consecrat, et cui nos benedicimus per officium nostrum; Deus enim hoc efficit per sacerdotem ministrum. Daraus geht evident hervor, dass Bruno selbst Priester war; unmöglich konnte er so reden als niederer Kleriker, da er als solcher nicht die Gewalt hatte, zu konsekrieren, den Wein in das Blut Christi zu verwandeln.[3]) Jetzt vermögen wir auch erst einigen

1) Abweichend von Tappert, der ausführt (Seite 37 u. 38), Anno habe Bruno die Ordines erteilt; er unterlässt es aber, seine Meinung durch Beweise zu erhärten. In das Jahr 1055 verlegt, ebenfalls ohne Beweis, der Anonymus der Grande Chartreuse die Ordination Brunos, aber schon durch den Erzbischof Anno. Vgl. l. c. 42 f. Heriman sass auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Köln von 1036—1056 — er starb am 11. Februar dieses Jahres — und sicher fällt die Rückkehr Brunos in diese Zeit, da er ja schon im Jahre 1056 seine Schritte wiederum nach Rheims lenkte. Auf Heriman folgte nach einmonatlicher Sedisvacanz Anno. Vgl. Gams, Series episc. Ed. 1873. p. 270. Im Kirchenlexikon ist Kessel ebenfalls unserer Ansicht.

2) Papst Innocenz III. und seine Zeit. Bd. IV. S. 79.

3) So ist diese Stelle stets aufgefasst und als Beweis für das Priestertum Brunos verwendet worden. Erst der anonyme Biograph Brunos aus der Grande Chartreuse nimmt einen anderen Standpunkt ein (S. 47, Anm. 2). Er meint, in den erklärenden Worten »saint Bruno fait parler saint Paulus, dans la bouche du

Aussprüchen seiner Zeitgenossen, die ihn in den Titeln »die Stütze der Kirche«, »die Zierde des Klerus«, eine »Säule der Rheimser Metropole« nennen, eine befriedigende Deutung zu geben. Die ferneren Beweismomente, hergenommen aus den Thatsachen, dass Bruno Kanonikus an St. Cunibert in Köln, Scholastikus und Kanzler an der Domkirche in Rheims war, sind an und für sich nicht zwingender Art, wenn sie auch nur bei Annahme des Priestertums Brunos ihre volle Erklärung finden. Wichtiger ist aber schon der Umstand, dass er dem Sohn Rogers in feierlicher Weise die Taufe spendete, besonders wenn wir noch berücksichtigen, dass er dem Bischofe von Mileto [1]) vorgezogen wurde, denn die feierliche Spendung dieses Sakramentes ist ein speziell priesterliches Amt. In einem Briefe an seine Brüder in der Grande Chartreuse bei Grenoble, bringt er sich überdies in Gegensatz zu den Laienbrüdern. [2])

Wissenswert ist es natürlich auch, um welche Zeit ungefähr Bruno Priester geworden ist. Für die Bestimmung dieses Zeitpunktes sind alle oben genannten Momente wertvoll. Bruno war, wie später noch ausführlich erörtert werden soll, Kanonikus in Köln und hatte in Rheims die doppelte Würde eines Scholasters und Kanzlers. Allerdings war dazu die priesterliche Würde nicht erforderlich und Beispiele von Kanonikern ohne Priesterweihe

---

quel doivent être placés ces mots: per officium nostrum etc.« Der Verfasser ist dafür den Beweis schuldig geblieben. Wenn Bruno den Urheber einer Schrift redend einführt, deutet er das stets klar genug an. Auch in der Erklärung von 1. Kor. X. 16 hat er das gethan. Klar ersichtlich ist das noch in der Erklärung des Wortes calix = sanguis Christi. Zweifelhaft ist es noch bei der Exegese von calix benedictionis, mit der eine neue Satz-Periode beginnt; in dem Satzteile: cui calici nos benedicimus etc. kann aber kein unbefangener Leser noch Worte Pauli finden. In der Erklärung der Hauptstelle aber: »vel calix benedictionis id est, quem . . . .« ist diese Annahme schlechterdings ausgeschlossen. Wollte Bruno die erklärenden Worte dem Apostel in den Mund legen, so hätte er es auch hier deutlich anzeigen müssen und zwar um so mehr, als die zweimal gebrauchten Worte: »cui nos benedicimus« sowie der Nachsatz: »deus enim hoc efficit per sacerdotem ministrum« sonst zu dem Irrtume Veranlassung geben mussten, Bruno sei Priester gewesen. Die Klarheit des Stiles Brunos wird von allen, nicht zum wenigsten auch von dem genannten Verfasssr, gelobt; sollte aber die Annahme desselben zutreffend sein, so müsste man Bruno bei einer sehr wichtigen Stelle den Vorwurf der Unklarheit machen. Im übrigen leitet Bruno mit »id est« stets seine eigenen Erklärungen ein. Warum sollte er nun gerade an dieser Stelle von seiner Gewohnheit abgewichen sein? Aus den anderen Gründen, die der Verfasser S. 47 anführt, lässt sich die Priesterwürde Brunos nicht schlagend beweisen.

1) In Mileto fand der feierliche Taufakt statt.

2) De vobis, fratribus meis laicis, dico: Magnificat . . . cf. Boll. 680.

sind gar nicht selten. Die Gesinnungsart Brunos könnte uns allerdings zu einem Wahrscheinlichkeitsschlusse berechtigen: es war von jeher der Wunsch der Kirche, dass die Chorherren auch Priester seien, und bei der Gewissenhaftigkeit Brunos könnte man annehmen, dass derselbe einem solchen Wunsche auch nachgekommen sei; allein bewiesen ist damit noch nicht, dass Bruno schon in Köln Priester geworden ist. Wenn wir aber in Erwägung ziehen, dass er sehr bald die Scholasterwürde in Rheims erhielt, dann dürfen wir schon mit mehr Grund schliessen, dass er in Köln Priester geworden ist, zumal da feststeht, dass er die zur Uebernahme eines Kanonikates erforderlichen Ordines dort empfing. Dieser Ansicht pflichtet auch Tracy, einer der besten Brunobiographen der neueren Zeit, bei, indem er zugleich die Ansicht Vilforres und de Byes, als habe Bruno erst in Rheims, bezw. in Grenoble die Priesterweihe empfangen, zurückweist.[1]) Auch die Worte des Erzbischofs Manasses von Rheims, die dieser kurz vor der Synode von Lyon, im Jahre 1080, an den päpstlichen Legaten Hugo von Die schrieb: »Bruno ist weder unser Kleriker, noch hier geboren und getauft, sondern ist Kanonikus der Kirche St. Cunibert zu Köln in Deutschland« [2]) lassen stark vermuten, dass Bruno in Köln Priester wurde; immerhin ist es jedoch auch möglich, dass er erst im Anfange seiner Wirksamkeit in Rheims, seiner theologischen Lehrthätigkeit, die Priesterweihe empfing. Dass er aber als Lehrer in Rheims schon Priester war, geht aus der oben erwähnten Erklärung von I. Cor. X. 16 klar hervor. Es steht nämlich fest, dass der Kommentar mit seinen Vorlesungen in engster Verbindung steht, dass er aus ihnen hervorgegangen ist, und ebenso sicher ist, dass der Kommentar

---

1) Der Einwand des Bollandisten, nach Guigos Worten (vita Hugonis ap. Boll. tom. I. April. p. 35): »Hugo, quem cognominabant Capellanum, eo quod solus ex eis sacerdotis fungeretur officio« dürfe man an ein Priestertum Brunos vor der Gründung der Carthause nicht denken, vermag unsere Annahme nicht zu stürzen. Jene Worte sagen nichts mehr und nichts weniger, als dass Hugo allein die priesterlichen bezw. seelsorgerlichen Funktionen versah. Warum sonst der Ausdruck »sacerdotis fungeretur officio« und nicht einfach »solus esset sacerdos«? Guigo erzählt doch sonst so schlicht und einfach. Wäre Bruno erst in Grenoble Priester geworden, dann hätte Bischof Hugo ihm die Weihe erteilt, und Guigo, sein Biograph, der auch die geringsten Einzelheiten, zumal so weit sie den Carthäuserorden angehen, erzählt, hätte dieses Ereignis ganz gewiss nicht verschwiegen. Dass aber Hugo »solus fungeretur officio«, darf uns nicht befremden; die hl. Messe wurde bei den ersten Carthäusern nur sehr selten gefeiert, Bruno wird sich bei seiner Demut meistens der Feier derselben enthalten haben; die anderen priesterlichen Funktionen fielen aber alle Hugo zu.

2) In der »Apologie« bei Mabillon Mus. It. I. II. 121.

auch noch während der Lehrthätigkeit Brunos geschrieben ist.[1]) Das Resultat der Untersuchung dürfte also sein: Sicher war Bruno schon in Rheims zur Zeit seiner Scholasterwürde Priester, in Anbetracht dessen aber, dass er Kölner Kleriker und Kanonikus war, ist es wahrscheinlich, dass er auch schon in Köln Priester geworden ist.

Die Richtigkeit dieses Wahrscheinlichkeitsschlusses hängt aber von dem Nachweise ab, dass Bruno schon, bevor er nach Rheims ging, eine Pfründe an St. Cunibert innehatte; nicht wenige behaupten, er sei erst nach seiner Vertreibung aus Rheims Chorherr in Köln geworden. Mit Unrecht; und zwar stützt sich unsere Annahme auf die soeben zitierten Worte des Erzbischofs Manasses, aus denen deutlich hervorgeht, dass Bruno zu jener Zeit schon Kölner Kanoniker war, nicht aber, dass er es erst damals geworden ist. Wir sind auch in der Lage, für unsere Ansicht noch andere Beweise bringen zu können. Es ist bekannt, dass der Heilige vom Erzbischof Gervasius aus Köln nach Rheims berufen wurde, dass dieser ihn sofort zum Lehrer an der Domschule erhob und ihn mit einer Pfründe an seiner Kathedrale bedachte.[2]) Bruno war also schon Kleriker, sonst hätte er dieselbe nicht erhalten können. War er aber schon Kleriker, dann hatte er auch schon in Köln eine Pfründe besessen, denn nach der Disziplin der alten Kirche wurde jeder Kleriker bei der Weihe einer bestimmten Kirche zugewiesen; die sogenannten absoluten Weihen, d. i. Weihen ohne einen Titel bezw. ohne gleichzeitige Uebertragung eines Amtes mit festgesetztem Einkommen, waren bis zum Konzil von Trient unbekannt, ja strengstens verboten und mit schweren Strafen belegt.[3]) Dabei müssen wir noch einen Punkt ins Auge fassen, der sonst noch einer befriedigenden Lösung bedürfte: sollte Bruno, als er im Jahre 1077 oder 1078 von Rheims nach Köln zurückkam, hier sofort eine der wichtigsten und angesehensten Pfründen der Stadt bekommen haben, unter der Voraussetzung gar noch, dass eine solche gerade vakant war? Dass aber Bruno mit Billigung des Erzbischofs sein Kölner Benefizium beibehielt, als er sich nach Rheims begab, ist in den damaligen Zeiten eine durchaus nicht ungewöhnliche Erscheinung;[4]) dann aber

1) Vgl. die Schriften Brunos unten § 9.

2) Marlot l. c. II. 115.

3) Concil. Chalced. a. 451 can. 6; c. 2. D. 70. Vgl. Heiner, Katholisches Kirchenrecht 2. Aufl. I. 189 f.

4) So war z. B. auch Berengar, obgleich Scholastikus von Tours, seit 1040 Archidiakon und Thesaurarius zu Angers. Zwar war eine solche »Cumulation« von

konnte er sich auch in den Jahren seiner Verfolgung jederzeit ohne weitere Bedingung wieder auf sein Kölner Benefiz zurückziehen.

Die Würde Brunos als Scholasters der Rheimser Domkirche datiert vom Jahre 1057, denn in diesem Jahre zog sich Heriman, Brunos unmittelbarer Vorgänger, aus der Welt zurück. Als Lehrer war Bruno übrigens höchst wahrscheinlich schon eine Zeitlang vorher an der Domschule thätig gewesen;[1]) ein späterer Termin ist ausgeschlossen, da es feststeht, dass Erzbischof Gervasius es war, der ihn berief, und eine andere Vakanz, als die nach der Abdankung Herimans, unter diesem Kirchenfürsten nicht eintrat. Eine glänzendere Anerkennung seiner Gelehrsamkeit und seiner Tugenden konnte Bruno nicht werden, als die, in so jungen Jahren mit einem der wichtigsten Aemter der Diözese betraut zu werden. Waren doch die Domschulen neben den Klosterschulen in jener Zeit die einzige Zufluchtsstätte der Wissenschaft, und von der Tüchtigkeit der Vorsteher derselben hing die Tüchtigkeit des Klerus ab. Ihr erster Zweck war, Hirten und Lehrer für die christlichen Gemeinden zu erziehen, und zwar eine zweifache Erziehung ihnen angedeihen zu lassen, in den priesterlichen Tugenden sowohl als in den Wissenschaften. Das erforderte einen ganzen Menschen, der Heiligkeit des Lebens und Sittenstrenge mit ausgezeichnetem Wissen verband, in jener Zeit um so seltener, als die kirchlichen Bildungsanstalten vielfach in ihren Leistungen zurückgegangen waren, und in die Geistlichkeit der Geist der Welt zu sehr eingezogen war. Auch Rheims war von seiner früheren Höhe herabgesunken; Heriman hatte die Schule zwar dem Verfalle entrissen und ihr auch Ansehen wieder verschafft, Bruno sollte sie wieder zur Blüte bringen und sie zu einer Pflanzstätte machen, in der mit dem Fortschritt in der Gottesfurcht und Sittenreinheit die Erfolge in der

---

Benefizien von jeher in der Kirche verboten (cf. c. 2. CXXI. q. 1, sowie c. 5. 14. X de praebend. 3. 5.), doch sind bis zur 3. Lateransynode (1179) Beispiele einer solchen Cumulation gar nicht selten; es wurde eben mit dem bez. Verbot nicht so streng genommen. Vgl. Schnitzer S. 6.

1) Marlot (l. c. II. 115) berichtet a. a. 1056: scholas Remenses vetustate collapsas, illustriores reddidit (Gervasius) opera S. Brunonis Coloniensis ac in Ecclesia Remensi a pueris enutriti, quem scholarum caput seu rectorem instituit. Das Jahr dürfen wir nur beibehalten bei der Annahme, dass Bruno entweder damals dem Rufe noch keine Folge leistete, oder aber, was wahrscheinlicher ist, dass er zunächst als einfacher Lehrer thätig war; der Bollandist glaubt ebenfalls das letztere. Marlot ist ein durchaus zuverlässiger Berichterstatter: Marlot est estimé pour son exactitude et son érudition. cf. Hurter, Nomenclator etc. ed. II. 196. Anm. 1; Biograph. univ. XXVII. 216.

Wissenschaft gleichen Schritt halten konnten. Das war keine leichte Aufgabe, galt es doch vor allem, hinter den bewährten Amtsvorgängern, einem Heriman, noch mehr einem Gerbert, nicht zurückzubleiben. Und der junge Scholastikus rechtfertigte die von ihm gehegte Erwartung in der glänzendsten Weise; alle damaligen und späteren Schriftsteller sind voll des Lobes über sein Wirken als Lehrer. Ein Zeitgenosse Brunos, der rühmlichst bekannte Abt Guibert, lobt ihn mit den erhabensten Lobsprüchen, die verschiedenen Korporationen überbieten sich in den »tituli funebres« in Ausdrücken der Bewunderung seiner Weisheit.[1]) Von den späteren Schriftstellern stellt Fleury ihn in die Reihe der erleuchtetsten Männer seines Jahrhunderts; Marlot sagt: Inter has scientiae tenebras, quasi sol orbi Christiano mirabilior, illuxit sanctus Bruno, scholarium Remensium caput, und Ceillier[2]) lobt den Erzbischof Gervasius, weil dieser Prälat die Studien an der Rheimser Kathedrale habe wieder aufleben lassen, indem er ihr den hl. Bruno als Lehrer gab. Wenn man übrigens mit Recht von den Schülern auf den Lehrer schliessen darf, dann wird der Lehrthätigkeit Brunos das glänzendste Zeugnis ausgestellt durch seine nachmals so berühmten Zöglinge, von denen einer sogar die höchste Würde in der Christenheit erlangte, Odo di Castiglione, nachmals Papst Urban II. Erwähnenswert sind auch Namen wie Rangerius, Erzbischof von Reggio, Robert, Herzog von Burgund und Bischof von Langres, Lambert, Abt von Poulthières (Diözese Langres), Maynard, Abt von Cormery bei Tours, Peter, Abt der regulierten Chorherren von St. Jean-des-Vignes bei Soissons u. a.

Schwieriger ist schon die Beantwortung der Frage, was eigentlich Bruno in Rheims doziert habe. Wollte man hier den Nekrologen bezw. Titeln unbedingten Glauben schenken, so hätte

---

1) So sagt Guibert von Nogent (de vita sua I. 11): Bruno, vir et liberalibus instructus artibus et magnorum studiorum rector, in ecclesiis Galliarum tunc opinatissimus. Der 131. Titel (St. Nikolauskirche in Angers) sagt: Ex hoc manavit sapientia tanta per orbem, ut quos imbueret, philosophos faceret, und Titel 64 (die Kleriker der St. Thimotheus- und Apollinariskirche in Rheims) feiert ihn mit den Worten: Huius doctoris fuit haec vis cordis et oris, ut toto cunctos superaret in orbe magistros. Titel 166 (St. Mauritz in Angers): Hic praecellebat doctoribus, hic faciebat summos doctores, non instituendo minores. Doctor doctorum fuit hic, non clericulorum. Nam nec honestates verborum, nec gravitates sumpsit Brunonis, nisi vir magnae rationis. Aehnlich die Titel 61, 126, 131, 156. Doch wird man diese überschwenglichen Lobsprüche nicht überschätzen dürfen. Guibert erscheint uns auch hier wieder in seiner schlichten Berichterstattung als der glaubwürdigste.

2) Hist. gén. des ordres sacrées. Paris 1757. XXI. 456.

er nicht nur Grammatik, Philosophie und Theologie, sondern sogar über Dichtkunst vorgetragen; letzteres behauptet der 126. Titel.[1]) Im 156. Titel wird Bruno »multorum grammaticorum praeceptor« genannt; daraus leitete man den Beweis ab dafür, dass Bruno auch in humanistischen Fächern unterrichtet habe. Indessen ist von vornherein die Annahme, dass Bruno über Dichtkunst resp. Verskunst Vorlesungen gehalten habe, zu verwerfen; der Verfasser des Titels liess sich jedenfalls durch das bekannte Gedicht Brunos zu diesem Lobe verleiten. Aber auch die zweite Nachricht, als habe Bruno Grammatik doziert, ist durchaus unwahrscheinlich.[2]) In gewissem Umfange mag es ja richtig sein, vielleicht trieb ihn Lust und Liebe zur Sache an, seine Arbeitskraft nicht allein auf das ihm zunächstliegende Gebiet zu beschränken, finden wir doch bei einigen Lehrern, sowohl an den Dom- als an den Klosterschulen eine Vielseitigkeit des Wissens, welche auch Thätigkeit in keiner Hinsicht ausschloss.[3]) Aber in der Weise, wie scheinbar der Titel, und auf diesen gestützt der Bollandist die Sache auffasst, müssen wir die Hypothese als falsch von der Hand weisen. Denn ganz abgesehen davon, dass man, wie einige Biographen, allerdings ohne Grund, einwerfen, jene Worte nicht gerade von Rheims zu verstehen brauche, ist es aus anderen Gründen unannehmbar, dass Bruno in Rheims in den Sprachen Unterricht gegeben habe. An eine andere Stadt, etwa Paris, ist nicht zu denken, denn Bruno ist ausserhalb Rheims niemals lehrend thätig gewesen. Auch der Einwurf de Byes, Bruno habe schon vor Uebernahme des Scholastikats mehrere Jahre gelehrt, und dann eben die in Rede stehenden Fächer, muss zurückgewiesen werden, er ist durch nichts zu begründen. Wohl aber berichtet Marlot a. a. O., dass Erzbischof Gervasius beschlossen habe, die Rheimser Schulen

---

1) Der Klosterschule zum hl. Vedastus in Arras: Dum tua Bruno, magister acute, musa cantaret, dummodo lactaret Rhemos, modo pane cibaret.

2) Unter »grammaticus« verstand man im Mittelalter einen »liberalibus artibus exstructum, eruditum«; auch gleichbedeutend mit scholasticus wurde das Wort gebraucht. Bei Leo Ost. lib. I. c. 50 ist die Rede von einem »Majo Presbyter atque grammaticus«. Keineswegs aber verstand man unter grammatici solche, die lediglich sprachenkundig waren oder Sprachunterricht erteilten. In dem Sinne, als habe Bruno Sprachschüler unterrichtet, braucht der Satz durchaus nicht aufgefasst zu werden; umschrieben heisst er: Bruno war Lehrer von solchen, die später als gebildete Männer galten. Wollte man es im erstgenannten Sinne übersetzen, so müsste »grammatistarum« geschrieben stehen, denn so wurden auch in jener Zeit die Schüler bezeichnet. Vgl. Du Cange, Glossarium med. et inf. lat. IV. 96.

3) Z. B. bei Cassiodor, Beda, Rhaban.

durch Bruno von Köln zu heben, »den er zum Haupt und Leiter derselben einsetzte«. Und Amt des Scholarchen war es nicht, Grammatik zu dozieren; er hatte als Haupt der Schule die schon fortgeschrittene Jugend in den höheren Wissenschaften, in Philosophie und Theologie, zu unterrichten.[1] Freilich, der Umfang des ganzen Unterrichts in jener Zeit hing vielfach von den Vorstehern der Schule ab. Und so lesen wir häufig, dass in den Schulen des Vormittags die Dichter und Geschichtsschreiber der Alten, des Nachmittags die vornehmsten Väter der Kirche gelesen und erklärt wurden, dass alle Zweige der Wissenschaft gepflegt wurden; aber die Scholaster trugen diese Fächer nicht alle selbst vor. Ferner wurde schon in jener Zeit von der Kirche darauf gedrungen, dass die Bischöfe nur die fähigsten und gelehrtesten Männer zu Scholastern ernennen sollten, die besonders in Philosophie und Theologie bewandert seien. Dass Bruno aber die letzteren Fächer dozierte, dafür haben wir die evidentesten Beweise in den Titeln der Klöster und Kirchen, denen Bruno bekannt war.[2] Zudem, da er Nachfolger Herimans wurde, wird er auch dessen Fächer, Philosophie und Theologie, übernommen haben. Als ferneres Beweismoment können wir noch anführen, dass seine Schüler später wohl in der Philosophie und Theologie berühmt waren; dass sich aber jemand in Sprachkunde ausgezeichnet habe, ist nicht bekannt. Ebenso zeugen seine Werke wohl von Kenntnissen in der lateinischen Sprache, aber nur so weit, als man sich überhaupt in der lateinischen Sprache durch die Anwendung derselben zu bewegen pflegte, im übrigen war sie wohl eben die Schulsprache damaliger Zeit, die von Härten und Schwerfälligkeiten nicht frei ist. Dagegen zeugen seine Werke von ausgedehntem Wissen in der Theologie. Mögen ihm dieselben nun zum Leitfaden bei seinen Vorlesungen gedient haben, oder mögen sie aus denselben hervorgegangen sein, sie sind immer ein Beweis, dass Bruno auf dem Gebiete der Theologie besonders thätig gewesen ist, dass er die-

---

1) Thomassin, de vet. et nov. ecclesiae disciplina t. I. lib. III. c 70 no 8; Boll. no 79.

2) Um nur einige anzuführen, so sei hier der Titel der Marienkirche in Chartres (no 31) erwähnt: »Ecclesiae murus Bruno fuit haud ruiturus: nam bonus, atque piae mentis fuit atque sophiae.« Die Domscholaren dortselbst preisen ihn: »Bruno erat semita iustitiae, fons hic et origo sophiae, lux, speculum mundi.« Die Mönche des St. Maximinsklosters bei Orleans nennen ihn den »doctum psalmistam, clarissimum atque sophistam i. e. philosophum«; ähnlich sprechen viele andere Titel, z. B. 124, 126, 131, 146, 166, 168, 173 etc. bei Migne P. L. l. c. 564 ff.

selbe doziert habe. Das lehrt die ganze Auslegeweise, der Gang der Erklärung, die Sprache. Ziehen wir auch hier den Schluss aus dem Gesagten, so müssen wir verneinen, dass der Titel »multorum grammaticorum praeceptor« genügend Beweiskraft besitze, um darzuthun, dass Bruno Grammatik doziert habe, und müssen sagen, dass diese Annahme auch wegen anderer entgegenstehender Momente durchaus unbegründet und unwahrscheinlich ist, während es als sicher gilt, dass Bruno in Theologie und Philosophie Vorlesungen gehalten hat.

Diese Lehrthätigkeit Brunos umfasst einen Zeitraum von etwa 20 Jahren. Im Jahre 1075, als Bruno zum Kanzler des Erzbischofs Manasses ernannt wurde, dürfte sie ihr Ende gefunden haben; denn wenn auch Bruno sein Amt nicht förmlich niedergelegt hat,[1]) so dürfte er sich doch von der Ausübung desselben zurückgezogen haben.

§ 2.

## Brunos Verhältnis zu dem Erzbischof Manasses I. von Rheims; seine Stellung im Investiturstreit.

Die Nachrichten der Quellen über die Lebensschicksale Brunos sind bisher weder reichlich noch klar genug geflossen, um ein volles Bild seiner Entwicklung in scharf bestimmten Zügen zu zeichnen. Doch ist es nicht auffällig, wenn die Quellen bisher arm an Nachrichten waren. Das Leben und stille Wirken eines Geistlichen und Gelehrten gehörte der Oeffentlichkeit nur wenig an. Ein Umschlag musste hier eintreten, als Bruno die erzbischöfliche Kanzlei übernahm, er war damit mitten in das öffentliche Leben gerückt. Dieses Ereignis fällt in das Jahr 1075 und zwar in die Monate Februar oder März.[2]) Bruno folgte nämlich auf Odalrich;

---

1) Dagegen spricht eine Stelle im Briefe des päpstlichen Legaten Hugo (bei Labbé, Conc. X. 365), wo Bruno im Jahre 1077 noch ecclesiae Remensis magister genannt wird. S. S. 81.

2) Frühere Termine sind sicher unrichtig; wenn Marlot (l. c. II. 134) berichtet, Bruno habe schon 1073 eine Urkunde unterschrieben (die Gründungsurkunde des Klosters St. Martin-aux-Gémeaux, Diöz. Amiens), so beruht das auf Irrtum. Nicht die Gründungsurkunde jenes Klosters unterschrieb Bruno, sondern die Bestätigungsurkunde, und indem Marlot diese beiden Ereignisse verwechselte, setzte er den Akt Brunos irrtümlicher Weise in das Jahr 1073, statt 1076. In diesem Jahre erfolgte die Bestätigung und der diesbezüglichen Urkunde fügte Bruno hinzu

dieser unterschrieb aber noch am 1. November 1074 die Gründungsurkunde des Klosters Morimond in der Diözese Châlons, das zur Kirchenprovinz Rheims gehörte.[1]) Im folgenden Jahre am 24. Januar starb Odalrich, und Manasses ernannte alsdann, also höchstwahrscheinlich im Februar 1075, Bruno zu seinem Nachfolger. Als Kanzler unterschrieb derselbe, so weit bekannt, zwei öffentliche Urkunden, und zwar ausser der eben erwähnten eine solche zu Gunsten der Abtei des hl. Basolus (St. Basle), ebenfalls im Jahre 1076.[2]) Bald darauf erreichte das Kanzleramt Brunos infolge des Streites, in den er mit dem Erzbischof Manasses verwickelt wurde, ein unfreiwilliges Ende.

Ueber den letzteren waren nämlich schon früher Klagen laut geworden, als habe er seinen bischöflichen Stuhl nicht auf rechtmässige Art und Weise erworben, als brandschatze er die ihm anvertraute Kirche und bedrücke den Klerus. Die Klagen waren auch leider nicht unbegründet; Manasses aber hatte es lange Zeit hindurch verstanden, seine Gegner entweder hinters Licht zu führen, oder durch Versprechungen und Geschenke für sich zu gewinnen und zum Schweigen zu veranlassen. In dieser Absicht hatte er auch dem hl. Bruno zu der Würde eines Scholastikus und Kanonikus an der Metropolitankirche zu Rheims noch die eines Kanzlers des Erzbistums verliehen. Aber bei dem strengen Rechtssinn Brunos konnte diese List nicht verfangen. Anfangs zwar liess er sich, wie so viele andere, täuschen,[3]) aber noch keine zwei

---

Anno episcopatus sui VII. — das ist 1076 — firmavit eam Manasses archiepiscopus, und ferner: Bruno cancellarius scripsit. — Der Irrtum Marlots verleitete dann auch die Mauriner in der Hist. litt. d. l. France (IX 254), dasselbe zu behaupten. Dass übrigens Marlot sich irrte, geht klar hervor aus dem Zusatze am Schlusse der Urkunde: quod (instrumentum scil.) publice recitatum est coram Philippo rege, Manasse Remis Synodum tenente; im Jahre 1073 hielt aber Manasses keine Synode ab. Cfr. Boll. 88 seqq.

1) Die Urkunde findet sich bei Marlot l. c. 115. Der Schluss lautet: Anno ab Incarnatione Domini 1074, indict. XII. Kalend. Novemb. epacta prima, regnante venerabili rege Philippo, hanc chartam in generali synodo Remensi corroboratam ac confirmatam, ego Odalricus scripsi et subscripsi.

2) Dieselbe findet sich, ausser bei Marlot l. c. 170 auch beim Boll. no 85. Der Schluss lautet: Actum Remis anno Dominicae Incarnationis millessimo septuagesimo sexto, regno autem Philippi regis XVII; archiepiscopatus vero domni Manassis VII. Indictione quarta decima. (Folgen die Unterschriften.) Bruno cancellarius scripsit et subscripsit.

3) Sogar die römische Kurie hatte Manasses zu täuschen vermocht. Gregor VII. achtete ihn anfangs sehr hoch, ein Beweis, dass er über die Art und Weise, wie Manasses sein Erzbistum erlangt hatte, nicht unterrichtet war; noch im Jahre 1075

Jahre war Bruno im Amte, als er das Treiben des Erzbischofs klar durchschaute, und im Jahre 1076 trat er offen gegen denselben als Ankläger auf.

Guibert von Nogent erzählt uns schon vom König Heinrich I., dass er, um die Einkünfte der Krone zu mehren, die Bistümer seines Reiches um Geld verkaufte, und die Wahrheit dieser Worte bestätigt uns das Rundschreiben Alexanders II. an die französischen Prälaten, mit Gervasius von Rheims an der Spitze,[1]) in dem er sie auffordert, seinen Legaten Petrus Damiani in der Reformierung der Kirche mit Rat und That zu unterstützen. Alexander II. benutzte auch nach allen Kräften die günstige Gelegenheit der vormundschaftlichen Regierung in Frankreich, um die zerrüttete Kirchenzucht wieder herzustellen, hatte aber nur teilweise Erfolg. Eine grosse Anzahl der französischen Bischöfe hielt sich eben durch die Macht dieser Regierung und weigerte sich, die Versorgungsstelle aufzugeben.[2]) Hauptsächlich waren es die Metropolitanbezirke von Rheims, Sens, Bourges, Tours, in denen die Könige, zumal Philipp, den widerlichsten Schacher mit den geistlichen Aemtern trieben. Gregor VII. sass kaum auf Petri Stuhle, als er auch, ebenso wie seine Vorgänger, seine klagende und mahnende Stimme wegen dieser Missbräuche erhob. Er beschwert sich in einem Schreiben an den Bischof von Chalons sehr bitter über den König, der in der Simonie allen anderen

---

beehrte er ihn mit Aufträgen (cfr. Jaffé bibl. reg. II 56 u. 58). Lanfranc, damals Prior von Bec, nannte ihn sogar eine Säule der Kirche (in einem Briefe bei Migne 150. 531). — Es ist hier selbstredend nicht möglich, und auch nicht notwendig, eine Geschichte des Investiturstreites zu geben; die Entwickelung desselben aus früheren Verhältnissen hat Maassen (Neun Kapitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit, Kap. 5, S. 95 ff.) sehr treffend und klar behandelt; der Verlauf ist in Kürze ziemlich gut von Kaulen geschildert (Kirch.-Lex. Art. »Investiturstreit«, VI, 2. 844 ff.). Im ganzen vorzüglich behandelt Wiedemann, (Gregor VII. und Erzbischof Manasses von Rheims, Leipzig 1884) den Verlauf des Streites zwischen den genannten; minderwertig sind die Dissertationen von Mevs und Hoffmann, die den gleichen Gegenstand behandeln. Cfr. Vorstudien S. 7.

1) Jaffé Reg. 4516.

2) Weitläufig erzählt die Lage der französischen Kirche Gfrörer (Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter), besonders im 4. Bande; er irrt aber zuweilen. Vgl. dort S. 156 die Erzählung über den Bischof von Soissons, Archidiakon Joscelin von Paris, über die Bischöfe von Chartres und Orleans, die sämtlich ihre Stühle für Geld gekauft hatten; ferner S. 172, wo Gfrörer erzählt, dass der König der Erhebung des Archidiakons Landric auf den Stuhl von Macon, die der Papst wünschte, den heftigsten Widerstand entgegensetzte. Aehnliches finden wir fast auf jeder Seite berichtet. Vgl. auch Wiedemann, a. a. O. S. 19.

Fürsten ein schlechtes Beispiel gebe.[1]) Doch das half nicht lange und schon am 10. September 1074 richtete Gregor ein sehr strenges Schreiben an die Erzbischöfe von Rheims, Sens und Bourges, in dem der König für solche Uebelstände verantwortlich gemacht wird. »Man sollte glauben,« sagt der Papst, »Bosheit habe wie eine ansteckende Seuche alle ergriffen! Die schwersten Verbrechen geschehen ohne jeden Grund; Meineid, Kirchenraub, Blutschande sind alltägliche Laster .... An allen diesen Lastern aber ist euer König schuld, oder besser, euer Tyrann, der sein ganzes Leben lang sich in Sünden wälzt, das Szepter, das er in der Hand trägt, entweiht u. s. w.« [2]) Darum fordert Gregor die Adressaten auf, dem Könige offen und frei entgegenzutreten, denn ihre Schuld sei es eigentlich, dass der König alle Schandthaten ungescheut begehe.[3]) Dann fährt er fort: »Wenn ihr Euch aber in dieser so wichtigen und notwendigen Sache lau erzeigen solltet, dann würde ich Euch selbst als Mitschuldige und Komplizen seiner Laster behandeln, Euch das Bistum nehmen, und Euch mit gleicher Strafe belegen.« [4])

Bleiben wir nun bei dem Hauptadressaten des Briefes, dem Erzbischof von Rheims, stehen. Rheims hatte von jeher den ersten Rang unter den Erzbistümern in Frankreich eingenommen. Sein Erzbischof hatte das Recht, den König zu krönen und die Könige legten daher ein Gewicht darauf, mit den mächtigen und angesehenen Metropoliten Hand in Hand gehen zu können. Hugo Capet und seine Nachfolger wussten das Ansehen der Rheimser Erzbischöfe wohl zu schätzen; was lag näher, als dass sie bestrebt waren, treu ergebene Geistliche auf den Metropolitensitz zu bringen? Hugo Capet versuchte das schon 988 nach dem Tode Adalberos, indem er Gerbert, den berühmten Gelehrten und Staatsmann, auf den Stuhl des hl. Remigius zu erheben bemüht war; freilich vergebens, da die mächtigere Kaiserin Theophano den Sohn des

1) Cfr. das Schreiben bei Jaffé, bibl. II 53 (Inter ceteros nostri). Auch das folgende, II 54, Clamor Matisconensium an den Metropoliten Humbert von Lyon ist hier von Bedeutung. Näheres Gfrörer, IV. 172 f.

2) Jaffé bibl. II. 5.

3) l. c. Vos enim fratres in culpa estis, qui dum perditissimis factis eius sacerdotali vigore non resistitis, procul dubio nequitiam illius consentiendo fovetis.

4) Ibid.: Sane si in hoc tanto tamque necessario negotio tepidos vos cognoverimus, vos ipsos sicut socios et complices scelerum eius, episcopali privatos officio pari vindictae iaculo feriemus. Näheres bei Gfrörer IV. 175 f. und bei Wiedemann a. a. O.

Karolinger-Königs Lothar, Arnulf, ohne weiteres auf den Erzstuhl erhob. Indessen was dem Könige jetzt nicht gelang, das gelang seinen Nachfolgern in den Jahren 1020 und 1033, in denen Kreaturen des Königs, schlimmsten Leumundes, Ebulo von Roucy bezw. Wido den erzbischöflichen Stuhl bestiegen — gegen den Willen des Papstes.[1]) Wido entging auf der Synode, die Leo IX. im Jahre 1049 zu Rheims hielt, nur mit Mühe dem Bann und der Absetzung wegen Simonie; er starb 1055. Nun folgte Gervasius, ein kirchlich gesinnter Mann, früher Bischof von Le Mans, der aber trotz seines guten Willens dem Einflusse des Hofes nicht genügend Widerstand zu leisten vermochte. Leider starb er schon am 27. Juli 1067, und dieses Mal war es wieder der König, der über den Erzstuhl verfügte, wenn auch die Wiederbesetzung desselben, wie die lange Sedisvacanz stark vermuten lässt, nicht ohne Kampf mit dem apostolischen Stuhle vor sich ging.[2]) Genug, nach zweijähriger Sedisvacanz bestieg Manasses, aus dem adeligen Hause de Gournay, den Stuhl des hl. Remigius. Ueber sein Vorleben lassen uns die Quellen leider im Dunkel; über seine Herkunft, seinen Charakter u. a. giebt uns der vorzüglich unterrichtete Abt von Nogent einige kurze Mitteilungen. »Er war ein vornehmer Mann,« sagt Guibert, »aber jeglichen Ernstes, der sich doch für den Adel an erster Stelle schickt, bar. So soll denn der Mann, der den Ritter spielte und den Geistlichen gering schätzte, einmal gesagt haben: das Rheimser Erzbistum wäre gut, wenn man als Erzbischof keine Messe zu singen brauchte. Da die schlechten Sitten dieses Mannes und seine durchaus unwürdige Haltung jeder anständige Mensch verabscheute, so verliess Bruno, damals der angesehenste Mann der fränkischen Kirche, die Stadt.«[3]) Manasses hatte sich das Erzbistum, wie schon bemerkt, für eine schwere Geldsumme verschafft und auch im Jahre 1069 die bischöfliche Weihe erhalten. Dass es nicht die geistlichen Vollmachten waren, die dem neuen Erzbischof bei dem simonistischen Erwerb seiner Würde begehrenswert erschienen waren, konnte man gleich nach seinem Amtsantritt erfahren, als er eine so übertriebene Prachtliebe entwickelte und sich in einer so excessiven Schaustellung seiner Macht gefiel, dass sie nicht nur einen königlichen

---

1) Näheres über diese unwürdigen Bischöfe bringt Gfrörer IV. 74 f.

2) Wiedemann a. a. O.

3) l. c. cap. XI. Guibert fügt noch hinzu, dass Manasses einst ein schweres m Reliquien geziertes, goldenes Gefäss auseinander reissen liess, und es als Sold unter seine Soldaten verteilte.

Hofhalt übertraf, sondern schon den Zeitgenossen von einem barbarischen Uebermass erschien.[1]) Doch lag in den ersten Jahren seiner Regierung ein Grund, gegen ihn vorzugehen, nicht vor. Allein das dauerte nicht lange. Noch unter Alexander II. begann der Streit und zwar wegen Bedrückung des Remigiusklosters zu Rheims. Der Abt desselben, Heriman, war 1071 gestorben und Manasses verhinderte die Wahl eines Nachfolgers, um die Einkünfte für sich behalten und mit denselben seinen durch den Kauf des Bistums zerrütteten Finanzen wieder aufhelfen zu können.[2]) Das zog ihm zunächst einen Verweis Alexanders II. zu, der jedoch seine Wirkung vollständig verfehlt zu haben scheint. Selbst die Bemühungen, die die beiden Gesandten Alexanders, Hubert und der Diakon Albert, auf ausdrücklichen Befehl des Papstes beim Erzbischof unternahmen, waren fruchtlos. Kaum war aber Hildebrand als Gregor VII. zur Regierung gelangt, als er nochmals die beiden Gesandten dringend aufforderte,[3]) keine Mühe zu scheuen, um die Wahl zu ermöglichen. Indessen ihre Intervention bei Manasses war wiederum vergebens. Das empörte den Papst. Am Tage nach seiner Weihe, den 30. Juni 1073, richtete er ein energisches Schreiben an den Erzbischof,[4]) mit der strengen Weisung, sofort die Wahl des Abtes freizugeben. Das Schreiben scheint auch Eindruck auf den Metropoliten gemacht zu haben; da er aber doch nicht auf jene Erwerbsquelle verzichten wollte, so sandte er den Abt Wilhelm von St. Arnulf in Metz, der gegen Zahlung einer bedeutenden Summe an Manasses die Abtei übernahm. Der Abt gefiel auch in Rom,[5]) aber bald sah er sich veranlasst, zurückzutreten — weil er »den unersättlichen Begierden eines gewissen wilden Tieres« nicht zu genügen vermochte;[6]) —

1) Guibert l. c.: tantos enim fastos ex illa novitate conceperat, ut regias peregrinarum gentium maiestates, imo maiestatum ferocitates imitari videretur.

2) So schreibt Gregor (Jaffé bibl. rer. Germ. II 24) admonuimus te, . . . ne bona monasterii ab usu congregationis auferendo locum inopiae dissipares. Reg. Rom. Pont. 4784 »Si loci tui«.

3) Jaffé Reg. 4779 Obitum domini, Jaffé bibl. II. 17.

4) Reg. 4784 bei Jaffé II. 24 »Si loci tui«.

5) Der Papst belobt den Erzbischof durch Schreiben vom 14. März 1074: (Reg. 4829 bei Jaffé II. 72; »Romana ecclesia iam dudum«) Abbas nobis placet et si posset ferre honus, ut utrasque abbatias regeret, Metensem scilicet et Remensem, laudassemus pro eo, quia vir et religiosus et sapiens est.

6) Diese Worte des Abtes finden sich bei Bouquet Rec. d. hist. XIV. 572; (Gallia christ. IX. 229), vergl. Wiedemann a. a. O. 9 f. und zum ganzen: Gfrörer a. a. O. IV. 185 ff.

dann erst konnte die Abteistelle ordnungsmässig besetzt werden,[1]) freilich nur nach Zahlung einer bestimmten Geldsumme an Manasses. —

Schon im Jahre 1075 hatte Gregor wiederum Veranlassung, sich über den Erzbischof wegen Nachlässigkeit in seiner Pflichterfüllung zu beklagen[2]): verschiedene Aufträge, die er ihm erteilt hatte, einmal in Bezug auf den Suffraganbischof Roger von Châlons, der der Beraubung seiner Kleriker angeklagt war, dann wegen Grenzstreitigkeiten zwischen den Bischöfen von Utrecht und Noyon, liess Manasses einfach unbeachtet.[3]) Bald aber sah sich Gregor in die Notwendigkeit versetzt, noch schärfer gegen ihn vorzugehen. Unterdessen waren nämlich Klagen laut geworden über seine ungesetzliche Promotion zum Erzbischof, über seinen schlechten Lebenswandel, über Simonie und Tyrannisierung seines Klerus.[4]) Auf dem Konzil zu Clermont, am 7. August 1076,[5]) traten Bruno, der Propst Manasses und Pontius als Ankläger des Erzbischofs auf.[6]) Der päpstliche Legat, Bischof Hugo von Die, berichtete dem Papste über die Anklage und dieser ordnete die Prüfung der Anschuldigungen auf einem demnächst zu berufenden Konzil an, zu welchem der Erzbischof, um sich verteidigen zu

---

1) Heinrich, Abt von Hombliers (Diözese Noyon) wurde gewählt.

2) Jaffé, Reg. 4937 u. 4939 in bibl. II. 176 bezw. II. 178.

3) Cfr. Wiedemann S. 16 ff.

4) Nach Mabillon lauteten die Anklagen auf Simonie bei Erwerbung seines Bistums, auf Raub der Kostbarkeiten seiner Kathedrale, auf Bedrückung des Klerus, Beraubung von Kirchen und Klöstern und ungerechtfertigte Verhängung von Exkommunikationen. (Mus. It. p. II. 117). Hefele-Knöpfler (Konziliengeschichte V[2]. 111) nennen Simonie und Vergewaltigung des Klerus als Anklagepunkte. Vergl. Wiedemann 26 ff.

5) De Bye setzt das Konzil in das Jahr 1077 oder frühestens Ende 1076 und stützt seine Ansicht auf das päpstliche Bestätigungsschreiben der auf dem Konzil erfolgten Exkommunikation des Bischofs Stephan von Puy; das Schreiben ist vom 23. März 1077 datiert. Indes nehmen Hefele-Knöpfler a. a. O. den August des Jahres 1076 als wahrscheinlich an, fussend auf Hardouin, Conciliorum collectio etc. IV. p. I. 1572, wo es heisst (in dem Legationsbericht Hugos von Die über die im Jahre 1077 abgehaltene Synode von Autun): Burdegalensis quoque, quoniam vocatus praeterito anno ad Arvernense Concilium neque venit, neque canonice se excusavit, in eodem concilio suspensus est. Vergl. Wiedemann a. a. O. Excurs. II. S. 76 f., wo als sicher festgestellt wird, dass am 7. August 1076 die Synode begann.

6) Accusatus est in eodem concilio Remensis ecclesiae invasor simoniacus Manasses a clericis Remensibus. M. G. SS. VIII. 415 (Hugo Flav.). — Ob auch die Domherren Radulf und Fulcius in Clermont waren, wie einige wollen, ist mit Bestimmtheit nicht nachweisbar, übrigens belanglos.

können, geladen werden sollte.[1]) Als Ort für die Synode bestimmte Gregor VII. Langres; aus unbekannten Gründen fand dieselbe jedoch zu Langres nicht statt, sondern zu Autun, und zwar vom 10. bis 17. September 1077. Manasses erschien nicht. Bruno und seine Freunde brachten die Anklagen zur Kenntnis der Synode; die Folge war, dass Manasses vom Amte suspendiert wurde.[2]) Aus Rache suchte er seine Ankläger auf der Rückreise vom Konzil zu überfallen; da sein Plan missglückte, liess er ihre Häuser in Rheims niederreissen, ihre Güter einziehen und ihre Pfründen verkaufen.[3]) Der Legat Hugo berichtete über die Synode und ihre Beschlüsse an den Papst, indem er zugleich denselben bat, die über den Erzbischof Manasses verhängte Sentenz zu bestätigen, aber die Gegner des Prälaten, Bruno namentlich, und den Propst Manasses dem apostolichen Stuhle empfahl. Letzterer habe seine, allerdings auf ungesetzmässige Weise erworbene Propsteistelle auf dem Konzil niedergelegt; er sowohl, als der durchaus ehrenhafte Lehrer der Rheimser Domkirche, Bruno, seien nicht nur einer Auszeichnung wert, sondern wegen ihrer vorzüglichen Eigenschaften ganz besonders dazu geeignet, Berater und Helfer für die päpstlichen Bemühungen in Frankreich zu sein. »Diese,« fügt er hinzu, »bestimmet für die Kirche in Rheims.« [4])

Aber auch Manasses wandte sich fast zur selben Zeit, wie Hugo, nach Rom. Wie vorauszusehen war, gab er sich mit dem Ausspruche des Konzils nicht zufrieden; sofort nachdem ihm derselbe bekannt geworden, protestierte er gegen denselben bei Gregor VII.,[5]) indem er denselben als ungerecht hinstellte und sich

---

1) Durch Schreiben vom 12. Mai 1077 »Gerardus Cameracensis« bei Hugo Flav. M. G. l. c. 414.

2) Suspensus ab officio, quia vocatus ad concilium, ut se purgaret, non venit. Hugo Flav. in M. G. l. c. 415.

3) Cum (Manasses) Canonicis Remensis ecclesiae, accusatoribus suis, a concilio redeuntibus, plurimas parasset insidias, demum domos eorum fregit, praebendas eorum vendidit, et bona eorum disrupit. ibid.

4) Manassem, amicum nostrum in Christo, qui in Claromontano concilio, Rhemensis ecclesiae male acquisitam praeposituram in manu nostra dimisit, commendamus gratiae Sanctitatis Vestrae, sicut catholicae fidei sincerum defensorem, Dominum Brunonem, Rhemensis ecclesiae in omni honestate magistrum. Digni sunt ambo a vobis et in his, quae Dei sunt, Vestra auctoritate confirmari, quoniam digni habiti sunt, pro nomine Jesu contumeliam pati. Et ideo consultores profuturos causae Dei et cooperatores in partibus Franciae exhibeatis. Hos, rogamus, ecclesiae Remensi destinate. Labbé, Conc. X 365. Auch bei Migne P. L. CLII. 72, aber verstümmelt.

5) Das Schreiben hat Sudendorf, Registrum I. no 9 S. 13 zum ersten Male veröffentlicht. Er entlehnte es aus einem »Codex epistolaris Imperatorum, Regum,

durch allerlei nichtige Vorwände wegen seines Nichterscheinens zu entschuldigen suchte. Die Anklagen bezeichnete er als Verleumdungen, von schlechten, ihm feindlich gesinnten Menschen vorgebracht. Gegen diese ergeht er sich dann in den gehässigsten Anschuldigungen; dem Propst Manasses macht er sogar den Vorwurf der schimpflichsten Unzucht;[1]) der Bischof von Langres kommt nicht glimpflicher weg. Der Graf Ebal von Roucy schädige durch Raub und Verfolgung die Rheimser Kirche, überhaupt »kein Wort war dem Erzbischof zu schlecht, um die Nichtswürdigkeit seiner Gegner zu schildern«[2]) und sie als seine Gegner herabzusetzen; nur bei Hugo de Die, den er zu fest in der Gunst des Papstes wusste, machte er eine Ausnahme. Den Namen Brunos erwähnt er zwar nicht ausdrücklich, er spricht aber von (dem Propst) »Manasses mit noch einigen anderen Vorgesetzten an Unserer Kirche«.[3]) »Diese alle,« sagt er dann, »machen sich auf den Weg zum Konzil von Autun, nachdem sie sich mit ihren Beschützern gegen mich verschworen haben.«[4]) Zum Schlusse bittet der Erzbischof den Papst, die Sentenz — Exkommunikation nennt er sie[5]) — aufzuheben, bis er demnächst nach Rom kommen werde, sich zu verteidigen.[6])

Die Absicht des Erzbischofs liegt klar zu Tage: er wollte sich als die angegriffene Partei, als den Bedrängten und Unterdrückten hinstellen, um auf diese Art und Weise den Schein des Rechtes auf seiner Seite zu haben, daher die entstellenden Ausfälle gegen seine Ankläger und Richter.

---

Pontificum, Episcoporum«, der im 16. Jahrh. von Schreibern, die des Lateins unkundig waren, abgeschrieben wurde. Die vielen Schreibfehler hat Sudendorf verbessert. Hefele a. a. O. V. 112 und O. Meltzer, Papst Gregors VII. Gesetzgebung etc. 179 haben es benutzt; W. Mevs: Zur Legation Brunos von Die unter Gregor VII. (Greifswald 1887) S. 32 ff. glaubt es als Fälschung hinstellen so sollen, weiss aber sehr wohl, »dass er seine Vermutung nicht bis zur Evidenz wird beweisen können.« Die Dissertation zeichnet sich allerdings mehr durch die schroffe Parteistellung gegen Gregor und seinen Legaten, als durch Scharfsinn aus.

1) Manassem, idiotam, vilissimum scurram. l. c. p. 13.

2) Wiedemann S. 34.

3) Manassem assumpsit (eppūs Laudunensis scil.) cum quibusdam ecclesiae nostrae praepositis.

4) Hi omnes, cum suis fautoribus adversus me conspirantes, concilii Augustodunensis iter arripiunt. ibid. 14.

5) Me Diensis episcopus consilio Lingonensis excommunicavit. ibid. 16.

6) Deposco clementiam Vestrae Serenitatis, ut . . . ante praesentiam Vestram nos venire faciatis, et me interim, donec ad vos usque perveniam, de excommunicatione liberum esse permittatis. ibid.

Wirklich reiste Manasses ganz kurze Zeit nach Entsendung jenes Schreibens nach Rom.[1]) Auch hier ist die Nebenabsicht unschwer zu erkennen: er wollte dem Legaten mit seinem Berichte zuvorkommen. Thatsächlich erreichte er denn auch auf der Fastensynode des Jahres 1078, die in den Tagen vom 25. Februar bis 3. März im Lateran abgehalten wurde, die Aufhebung des Urteils, freilich nicht, ohne dass er vorher über dem Leibe des hl. Petrus einen feierlichen Reinigungseid geschworen hatte. Durch einen Brief vom 9. März 1078 [2]) teilte Gregor dem Legaten mit, was ihn bewogen habe, den Erzbischof wieder in seine Würden einzusetzen.

Welchen Anteil hat nun Bruno an den bislang geschilderten Ereignissen gehabt, und von welchen Folgen waren dieselben für ihn begleitet? Eines muss uns schon im Anfange des Konfliktes auffallen: nämlich, dass mit dem Ausbruch desselben die Thätigkeit Brunos als Kanzlers der Rheimser Kirche nicht mehr erwähnt wird. Und in der That hat diese Würde Brunos mit jener Zeit ihr Ende erreicht.[3]) Vom Konzil zu Clermont scheint er nach Rheims nicht mehr zurückgekehrt zu sein; ihm und seinen Gesinnungsgenossen, die den Charakter des Erzbischofs kannten, musste eine Rückkehr bedenklich erscheinen. Sie flüchteten sich deshalb in den Schutz des Grafen Ebal von Rheims, auf dessen Herrschaft Roucy sie eine gastliche Aufnahme fanden. Ausser Bruno fanden auch dessen Freunde, der Propst Manasses und Pontius, wahrscheinlich auch Radulf und Fulcius dort Schutz. Manasses hatte allerdings damals schon seine Propstwürde in die Hände des Legaten zurückgegeben, und zwar deshalb, weil er sie unrecht-

1) Dass er dort war, sagt sein Brief an Hugo von Die (Bouquet, XIV. 781): in concilio generali (Lateranensi) inter nos et eos qui loco vestro aderant . . . adventum vestrum iussu domni Papae per XI. fere hebdomades exspectavi. ibid. Ferner sein zweiter Brief an Gregor (M. G. SS. VIII. 419): me nesciente utpote Romae posito.

2) »Quia consuetudo« (Reg. 5067) Jaffé bibl. II. 312. Vergl. Dünzelmann in »Forschungen zur deutschen Geschichte«. Bd. XV. S. 530ff., der darlegt, dass der Brief erst gegen Ende des Jahres 1078 geschrieben sein könne. Er zieht daraus die notwendige Folgerung, dass auch die Briefe (5081, 5082 Reg.) des Registers VI. 2. 3. (Jaffé bibl. 322 u. 325, der letztere auch M. G. SS. VIII. 420), die beide vom 2. August 1078 datiert sind, später entstanden sein müssen. Wiedemann a. a. O. Excurs II. b. S. 77 ff. verteidigt die Richtigkeit der Daten.

3) Freilich unterschrieb Bruno noch im Jahre 1076 eine Urkunde (vergl. S. 75), aber das dürfte auch eine seiner letzten Amtshandlungen gewesen sein und vor August des Jahres geschehen sein. Am 17. April 1077 unterzeichnet schon Godefrid als Kanzler. Marlot l. c. II. 119.

mässiger Weise erworben hatte.[1]) Daraus aber schliessen zu wollen, dass auch Bruno sein Kanzleramt dort freiwillig niedergelegt habe, wäre grundfalsch.[2]) Denn während der päpstliche Legat von Manasses ausdrücklich berichtet, er habe auf seine Propstei verzichtet, nennt er unseren Heiligen in demselben Schreiben »Rhemensis ecclesiae in omni honestate magistrum«; ausserdem lag auch der Grund, der den Propst Manasses zur Niederlegung seines Amtes bewog, beim hl. Bruno nicht vor: er war rechtmässig in den Besitz seiner Aemter gelangt. Durch sein Verbleiben in denselben zog er denn auch den ganzen Hass des Erzbischofs auf sich. Dieser schloss bald darauf mit allen Gegnern Frieden, nur nicht mit dem Kanzler Bruno und dem Domherrn Pontius. So musste Bruno unter dem Drucke der Verhältnisse bald aus seinem Amte weichen und einem Nachfolger Platz machen.[3])

Von August 1076 bis September 1077, d. h. bis zum Konzil von Autun, verlautet über den Heiligen nichts. Auf dem Konzil war Bruno mit seinen Freunden erschienen, um die Anklage gegen den Erzbischof zu vertreten; wie er dann auf dem Rückwege nach Roucy nur mit Mühe den Händen des Erzbischofs entging, wie letzterer sich alsdann an ihm rächte, ist schon erzählt worden.[4]) Alsdann ist Brunos Leben in vollständiges Dunkel gehüllt. Auf der Fastensynode zu Rom, im Frühjahr 1078, scheint er nicht gewesen zu sein. Manasses würde ihn sonst gewiss erwähnt haben, als er sich über den Grafen Ebal zu Roucy und Pontius beklagte.[5]) Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass Bruno zu jener Zeit noch auf dem Schlosse des Grafen Ebal zu Roucy sich aufhielt: ein zweites Schreiben des Erzbischofs Manasses giebt uns darüber Kunde.[6]) Er spricht vom Grafen Ebal, der durch

---

1) Vgl. S. 81, ferner Hefele-Knöpfler a. a. O. 111; Mansi, Sacrorum concil. nova et ampliss. collectio. XX. 481, 490 und Hardouin, t. VI. p. I. 1567, 1572.

2) Die Ansicht des Bollandisten, (cfr. no 109 ff.) dass Bruno auf seine Pfründen und Aemter verzichtet habe, lässt sich durch nichts begründen.

3) S. S. 83, Anm. 3.

4) S. S. 81 im Text und Anm. 3.

5) In einem zweiten Briefe an den Papst: »Ebalus, qui me in praesentia vestra accusare tentabat« und »Pontius in Romano concilio nobis praesentibus est falsatus.« Bouquet XIV. 546. Mabillon, Mus. It. I. 121. M. G. SS. VIII. 421. S. S. 87.

6) Das Schreiben ist vom Juni oder Juli 1078. Cfr. weiter unten S. 87 Anm. 2.

Manasses (Propst) »et suos sequaces in suo castro receptos« die Rheimser Kirche verfolge, ferner von Manasses »eiusque fautores et cooperatores«;[1]) ähnliche Ausdrücke begegnen uns häufiger in jenem Schriftstücke, und wir brauchen uns keinem Zweifel darüber hinzugeben, dass sich unter jenen »sequaces« und »cooperatores« auch Bruno befindet.

Noch zweierlei geht aus diesem Briefe hervor: zunächst, dass auf der Fastensynode des Jahres 1078 zu Rom auch der Graf Ebal anwesend war, um die Sache seiner Schutzbefohlenen zu vertreten, oder deren Anklagen gegen den Erzbischof aufrecht zu erhalten, sodann, dass letzterer bestrebt war, mit seinen Feinden Frieden zu schliessen. Diese Absicht hat der Erzbischof später verwirklicht, wie er in einem Schreiben an den Legaten Hugo erwähnt; nur mit zweien, von denen der eine, Bruno, weder sein Kleriker sei, noch in seinem Erzbistum geboren und getauft, sondern Kanonikus an St. Cunibert in Köln sei, habe er sich nicht verständigt.[2]) Wie aus verschiedenen Anzeichen geschlossen werden muss, fand diese Versöhnung der Rheimser Geistlichen und des Grafen Ebal mit dem Erzbischof im Herbst des Jahres 1078 statt; der Brief Gregors VII., durch welchen er den Legaten auffordert, dahin zu wirken, dass der Friede zustande komme, ist vom 22. August 1078 datiert.[3]) Die Gefährten Brunos begaben sich darauf höchst wahrscheinlich nach Rheims zurück, Bruno lenkte, wie sich aus dem oben erwähnten Briefe des Erzbischofs ergiebt, seine Schritte nach Köln. Seine kirchliche Gesinnung machte es ihm unmöglich, sich mit dem Metropoliten, der, wie er sehr klar einsah, nur durch Täuschung den Papst zu jener Weisung hatte veranlassen können, auszusöhnen und dadurch gewissermassen die obwaltenden Verhältnisse als zu Recht bestehend anzuerkennen; daher musste er eine Rückkehr nach Rheims als ausgeschlossen betrachten. Indem aber auch Ebal sich der Mehrzahl der Geistlichen anschloss, hatte die Oppo-

1) Ibid. M. G. l. c. 421.

2) Die sog. »Apologie« bei Mabillon Mus. It. I. 2. 119 ff.: concordiam fecimus, exceptis duobus, quorum unus, scilicet Bruno, nec noster clericus est, nec noster natus aut renatus, sed S. Cuniberti Coloniensis in regno Teutonicorum positi Canonicus est.

3) Quia in sancta Dei. Jaffé Bibl. II. 325. M. G. l. c. 420 (Hugo Flav.). Er ist hervorgerufen durch ein zweites Schreiben des Manasses (S. S. 87), in dem er sich über den Widerstand der Geistlichen beklagt. Der Papst schreibt: De Manasse autem, de quo conqueritur, laborate, ut ad pacem redeat et ab inquietatione archiepiscopi et persecutione ecclesiae desistat.

sition gegen den Erzbischof ihre äussere Stütze verloren. Bruno sah sich infolge dessen gezwungen, das gastliche Schloss zu verlassen und sich an einen Ort zu begeben, wo er einerseits Beschäftigung fand, andererseits den Verlauf der Dinge ruhig abwarten konnte; ein solcher Ort war Köln.[1]) Wenn er aber gehofft hatte, dass diese Wirren bald zu einem Abschlusse kommen würden, so sah er sich getäuscht. Fester denn je sass Manasses auf seinem Sitze, nachdem er auf der Fastensynode 1078 vom Papste die Aufhebung der Suspension erlangt hatte. Aber der wachsame Legat Hugo blieb nicht unthätig. Er hatte schon vorher, sogleich nach dem Konzil zu Autun, dem Papste durch einen Vertrauten mündlichen Bericht erstatten lassen;[2]) alsdann hatte er demselben schriftlich Mitteilung über die geschehenen Ereignisse machen lassen und den apostolischen Stuhl um Absetzung des Erzbischofs gebeten; er war dann später persönlich nach Rom gegangen, um sich seine Anordnungen vom Papste bestätigen zu lassen, aber Manasses war ihm, wie oben gesagt,[3]) zuvorgekommen.[4]) Dennoch erreichte

---

1) Tracy, l. c. 17; Ducreux, Vie de S. Brunon 51.

2) Durch den Bischof von Paris, der nach Rom reiste. Vergl. Hefele-Knöpfler a. a. O. 112.

3) S. S. 83.

4) Auf der Lateransynode ist Hugo nicht gewesen. Berthold freilich (M. G. SS. VII. 307) behauptet das Gegenteil, allein wir haben keinen Grund, an den Worten des Manasses zu zweifeln, mit denen er klar und deutlich ausspricht, er habe auf Geheiss des Papstes 11 Wochen lang vergebens auf Hugos Ankunft gewartet. (Mab. Mus. It. l. c. 119, Boll. no 131: Romam processi et adventum vestrum per XI fere hebdomadas exspectavi, iussu domni Apostolici remansi. Cumque vos non veniretis, tandem in presentia domni Apostolici et in concilio generali inter nos et eos, qui ibi loco vestro, utpote a vobis directi, aderant, altercatio habita est.) Hugo war aber später in Rom, und darauf ist wohl der Irrtum Bertholds zurückzuführen. Seine spätere Anwesenseit ersehen wir aus dem Schreiben Gregors VII. vom 22. Mai 1078 (»Pervenit ad nos« Jaffé l. c. 318. Vergl. Dünzelmann a. a. O. 532 sowie die S. 4 der »Vorstudien« angeführte Litteratur). Der Papst teilt dem Subdiakon Hugo und dem Mönch Teuzo mit, dass er dem Legaten Hugo aufgetragen habe, betr. Manasses eine Synode abzuhalten, um dessen Angelegenheit nochmals zu untersuchen: Pervenit ad nos frater Evenus Dolensis . . . . . se vocatum aiebat a confratre nostro Hugone Diensi Episcopo, quod et ipse, qui aderat, fatebatur, und dann: Verum quia Diensis Episcopus, ut diximus, praesens aderat, commisimus ei, ut in concilio, quo causam Remensis Archiepiscopi tractaturus est, etiam hoc procuret. Hugo scheint den Papst über das Verhalten des Manasses aufgeklärt und ihm wegen der Begnadigung desselben Vorstellungen gemacht zu haben. Vergl. zum ganzen: Gfrörer, Papst Gregor VII. etc. VII 638 ff. und Hefele-Knöpfler a. a. O. S. 126 liefert Hefele noch einen Beweis für die Anwesenheit Hugos in Rom (Anm. 4); er hat freilich die Meldung Bertholds als richtig angenommen (S. 117).

er, dass der Papst die Sache nochmals auf einem Konzil untersuchen liess.[1]) Dem Erzbischof war dieser Entschluss des Papstes nicht verborgen geblieben; er richtete deshalb zum zweiten Male ein Schreiben an den Papst, in welchem er sich auf ein altes Privileg der Rheimser Erzbischöfe beruft, nach dem sie sich nur vor römischen Legaten, nicht aber vor »ultramontanen« zu verantworten hätten und deshalb Hugo und seine Adjunkten ausschlägt.[2]) Die Antwort Gregors lautete dahin, dass es das Recht des apostolischen Stuhles sei, gegebene Privilegien zu abolieren und zu beschränken; die in Frage stehenden seien übrigens »pro persona — für Hincmar nämlich — et pro tempore« erteilt gewesen; er erinnert ihn an seinen Eid und befiehlt ihm, sich vor Hugo von Die und Abt Hugo von Cluny zu verteidigen,[3]) und sich dem Ausspruche des Konzils zu unterwerfen. Was dann die Klagen über den Propst Manasses und seine Anhänger angehe, so habe er dieselben ebenfalls den beiden genannten Prälaten zur Entscheidung übergeben.

Am selben Tage trägt er den beiden, Hugo von Die und Hugo von Cluny auf, die Klagen des Metropoliten zu untersuchen und in der Sache zu richten, besonders aber darauf hinzuwirken, dass eine Versöhnung mit seinen Gegnern zustande komme.[4]) Der Legat bestimmt im Frühjahr 1079 Troyes als Ort der Synode. Wirklich zog Manasses mit grossem Gefolge dahin; wusste er doch sehr wohl, dass Hugo wegen der Unsicherheit der Wege mit den

---

1) Siehe die vorhergehende Anmerkung.

2) Es ist dasselbe Schreiben, in dem er sich über die Uebergriffe Ebals und seiner Schutzbefohlenen beklagt (S. S. 84). Die Abfassungszeit ist während der Monate Juni oder Juli 1078 zu suchen, wie sich aus dem Briefe selbst ergiebt: Ad quae omnia — schreibt Manasses — diebus sacris pentecostes cum confratre nostro interfui (M. G. SS. VIII. 419 und Bouq. XIV. 611). Pfingsten fiel in jenem Jahre auf den 27. Mai; dieser Tag wäre also der terminus a quo. Gregor beantwortet den Brief am 22. August; da die Reise von Rheims nach Rom ungefähr 4 Wochen in Anspruch nahm, so ergiebt sich als terminus ad quem etwa Mitte Juli. — Nach Hefele-Knöpfler a. a. O. 105 soll der Brief in der Zeit zwischen den Synoden von Autun und Poitiers entstanden sein; es liegt wohl eine Verwechselung mit dem ersten Schreiben des Manasses vor.

3) Reg. 5081 »Cum vos ea« Jaffé l. c. 322. Dünzelmann (a. a. O. S. 528) greift die Richtigkeit des Datums an; Wiedemann S. 85 verteidigt dieselbe: 22. August 1078.

4) Reg. 5080 »Quia in sancta Dei« Jaffé l. c. 325, es heisst da: De Manasse vero, de quo conqueritur, quod Oebali suorumque refugio et auxilio illum (archiepiscopum scil.) et ecclesiam fatigare non cessat, laborate, ut ad pacem redeat et ab inquietatione ecclesiae et persecutione archiepiscopi quiescat.

Anklägern nicht erscheinen konnte; er hatte aber durch sein Kommen zugleich scheinbar ein Recht gewonnen, von der nächsten Synode fern zu bleiben. Der Legat berief dieselbe nach Lyon. Der Papst hatte eine strenge Untersuchung gefordert,[1]) da das Gerücht über die Schandthaten des Erzbischofs sogar bis nach Italien gedrungen war,[2]) aber Manasses weigerte sich zu erscheinen, obwohl Hugo ihn zweimal hatte laden lassen,[3]) und teilte dieses dem Legaten schriftlich in der sogenannten Apologie mit, unter Angabe der Gründe, welche ihn abhielten, auf dem Konzile zu erscheinen. Zu derselben Zeit aber, im Spätherbst des Jahres 1079 nämlich, richtete er ebenfalls ein Schreiben an Papst Gregor VII., in welchem er diesem die Gründe für sein Nichterscheinen angiebt.[4]) Indessen der Papst wies die Gründe in einem energischen Schreiben scharf zurück und forderte den Erzbischof auf, sich auf der Synode von Lyon vor den Bischöfen Hugo von Die, Peter von Albano und dem Abt Hugo von Cluny zu verteidigen, im übrigen den Weisungen der Synode zu gehorchen.[5]) Als nun Manasses einsah, dass seine Sache verloren war, versuchte er ein letztes Mittel: er suchte den Legaten zu bestechen, und versprach ihm grosse Summen Geldes, wenn die Wahl der richtenden Bischöfe ihm über-

---

1) In einem Schreiben, das, wie auch Wiedemann S. 85 darlegt, jedenfalls gegen Ende September 1079 geschrieben ist. Reg. 5147 »Quod divina« Jaffé l. c. 559, Hugo Flav. in M. G. SS. 421. Vergl. Hefele-Knöpfler a. a. O. 145.

2) Ibid.: Quoniam turpis de eo fama non solum Galliam, verum etiam fere totam replevit Italiam.

3) cf. die Apologie l. c.: Quia vero de hoc uno concilio, infra tres hebdomadas, valde sibi dissimiles monitiones a vobis accepimus, primo de prima, deinde de secunda tractabimus.

4) Vergl. das Antwortschreiben vom 3. Januar 1080: (Miramur fraternitatis vestrae, Jaffé, l. c. 394) Nunc vero excusationem obtendis, te timore dissidentis regni ad Lugdunense concilium, ad quod vocatus es, venire non posse. Nach dem Datum dieses Briefes zu schliessen, muss das Schreiben des Manasses frühestens Ende November 1079 entstanden sein. (Vergl. übrigens Wiedemann S. 59 Anm. 1 und S. 86 Excurs. III., wo die Wirklichkeit jenes sonst nicht bekannten Briefes des Erzbischofes nachgewiesen wird.) Dass das Schreiben desselben an Hugo von Die etwa um dieselbe Zeit entstanden ist, geht aus diesem selbst klar hervor: Der Erzbischof spricht vom Konzil zu Autun und sagt: ante hoc biennium in eadem provincia . . . . in nos violenter res gesta est. So bei Mab. Mus. It. I. 121, auch Bouquet, XIV. 781 ff.

5) Siehe vorige Anmerkung: Quantum excusatio tua nutet, liquide valeat perpendi . . . . Quodsi forte ad praedictum concilium non iveris, . . . si quid contra te Diensis cum consensu religiosorum fratrum nostrorum egerit, non solum sententiam in te prolatam non immutabimus, verum etiam apostolica auctoritate firmabimus.

lassen würde.[1]) Mit Entrüstung wies Hugo das Ansinnen zurück. Zum Konzil erschien Manasses nicht. Der Legat sprach deshalb die Absetzung über ihn aus und setzte den Papst davon in Kenntnis. Am 17. April 1080 teilte derselbe dem Manasses mit,[2]) dass er auf der Fastensynode zu Rom das Urteil seines Legaten bestätigt habe, aber aus Milde gestatte er ihm noch einmal eine Frist bis zum Michaelisfeste, damit er sich vor den Bischöfen von Soissons, Laon, Cambray und Châlons-sur-Marne und zweien, deren Wahl er ihm überlasse, von den Anklagen reinige, unter der Voraussetzung jedoch, dass er spätestens bis zum Himmelfahrtsfeste (21. Mai) in Cluny oder Chaise-Dieu heilige Uebungen begonnen habe, und unter der Bedingung, dass er während dieser Zeit die Güter des Erzbistums, bis auf das, was er zum Lebensunterhalte notwendig habe, unangetastet lasse und die geflohenen Rheimser Kleriker nicht ferner belästige, sondern ihnen ihr Eigentum und ihre Pfründen zurückgebe.[3]) Als Manasses jedoch diese Gnadenfrist unbenutzt hatte verstreichen lassen, bestätigte der Papst definitiv seine Absetzung. Er richtete am 27. Dezember 1080 vier Schreiben nach Frankreich: an den Klerus und das Volk von Rheims,[4]) denen er die definitive Absetzung des Oberhirten mitteilt, und den Auftrag giebt, mit Hinzuziehung seines Legaten einen Nachfolger des Erzbischofs zu wählen; an den Grafen Ebal zu Roucy,[5]) den er auffordert, sich dem Manasses entgegenzustellen, und die Wahl eines neuen Hirten zu unterstützen; an die Suffra-

1) Hugo von Flavigny in M. G. SS. V. III. 421: Posito domno Hugone apud Viennam pro corporis curatione, nuntii praefati archiepiscopi (Manassis) venerunt ad eum, multis et maximis precibus et muneribus ad hoc eum flectere cupientes, et ob id ei in praesenti trecentas purissimi auri uncias, domesticis quoque eius pretiosa donaria offerentes, insuper et celamentum ne ulli mortalium id proderent iurare volentes, cum sex Episcopis, quos ipse Remensis eligeret de suffraganeis suis, ei ut se purgaret, concederet, remota inquisitione infamiae; addentes etiam, quod si ei soli concederetur facultas se purgandi, inaestimabiles thesauros auri, et qui etiam numerum excederent se iuraturos, et insuper sacramentum, ne cui hoc proderent. Quod totum virilis eiusdem legati animus respuit.

2) »Sciat fraternitas tua« Jaffé l. c. 411.

3) Purgandi licentiam tibi indulgemus, ea videlicet condicione, ut Brunoni et ceteris, qui pro iustitia contra te locuti fuisse videntur, rebus suis in integrum restitutis usque ad ascensionem Domini . . . . Cluniacum aut Casam Dei secedas. — Wir ersehen übrigens aus diesem päpstlichen Schreiben, dass Bruno im Anfange des Jahres 1080 noch nicht in seine Würde wieder eingesetzt war.

4) Non dubitamus, Jaffé, l. c. 447.

5) Sicut prudentia, ibid. 448.

gane von Rheims,[1]) die er von der Obedienz gegen Manasses entbindet und auffordert, für eine Neuwahl Sorge zu tragen; an den König Philipp von Frankreich,[2]) den er ermahnt, den gestürzten Erzbischof nicht mehr zu unterstützen und die Wahl eines Nachfolgers nicht zu behindern. Trotzdem hielt sich Manasses noch eine Zeitlang auf seinem Sitze, da Philipp ihn begünstigte; endlich aber erhoben sich die Bürger im Verein mit dem Klerus und vertrieben ihn aus der Stadt.[3]) Wahrscheinlich begab er sich jetzt an den Hof Heinrichs IV.[4]) und begleitete ihn auf seinen Heereszügen;[5]) er starb auch am Hofe Heinrichs. Nach anderen Nachrichten hat er kurz vor Beginn des ersten Kreuzzuges eine Pilgerfahrt nach Jerusalem angetreten, ist dabei in Gefangenschaft geraten und später auf langen Irrfahrten verschollen.[6])

Wenn wir die Ereignisse der Jahre 1076—1081 an uns vorübergehen lassen, und uns das Auftreten Brunos während derselben vergegenwärtigen, so muss uns der Mut und die Standhaftigkeit, die er bewiesen, hohe Achtung abgewinnen. Sie werfen volles Licht auf die Anschauungen und die Grundsätze Brunos und das Mass von sittlicher Kraft, mit welchem er für beide eintritt. Von den Ideen der kirchlichen Reformpartei ergriffen, lässt er sich durch den Gunstbeweis einer Beförderung nicht gewinnen, um zur Gegenpartei überzutreten oder auch nur unthätig zu bleiben, wo Pflicht und Gelegenheit zum Kampfe für die kirchlichen Reformideen aufriefen. Im Kampfe selbst beweist er nicht nur Unerschrockenheit und Opferwilligkeit, sondern auch Energie und vor allem zähe Ausdauer; auch dann beugt er sich nicht, als das Unrecht triumphierte und der Gegner dort Freisprechung erlangte, wo Bruno und seine

---

1) Notum esse fraternitati, ibid. 449.

2) Saepe per nuncios, ibid. 451.

3) Guibert von Nogent l. c.: Quem postmodum proceres, clerus atque Burgenses, cum . . . ille manu militari thesauros ecclesiae dilapidare niteretur, a sede. quam male obsederat, pepulerunt. cap. XI.

4) Guibert l. c.: Exilio relegatus aeterno, cum se ad excommunicatum tunc temporis Henricum ipse etiam excommunicatus contulisset, hac illacque oberrans, sine communione postremo defungitur.

5) Benzo (Buch IV in M. G. SS. XI. 657) berichtet uns, dass er im Mai 1081 vor Rom gelegen habe: Residebat inter eos Manasses, archipresul Remensis, nobilis et litteratus Philippi regis Franciae venerabilis legatus. Vergl. auch Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, III. 516.

6) Belli sacri historia bei Mab. Mus. It. I. 270 ff.; Pagi, Critica in Ann. Bar. a. a. 1080 XIII. XIV.; Mab. Annal. Bened. LXV. 8; Hist. litt. de la France. VIII. 655 f.

Partei ihren letzten Rückhalt zu sehen und zu suchen berechtigt waren. Nicht früher verlässt er den Kampfplatz, als bis andere Kämpfer für die Sache erstehen; aber dann verlässt er ihn, denn er kämpfte für die Sache, nicht für seine Person; sein Wesen ist von Natur nicht auf den Kampf gestellt, es suchte im Kampfe nicht persönliche Befriedigung.

Auf der Synode zu Lyon ist Bruno nicht gewesen; [1]) er hatte sich schon früher nach Köln begeben. [2]) Von älteren Schriftstellern finden wir freilich häufig erwähnt, dass Bruno während seiner unfreiwilligen Abwesenheit von Rheims in Paris lehrend thätig gewesen sei. So wissen vor allem die älteren Viten Brunos von seiner Anwesenheit in Paris zu berichten und von einem Wunder, das sich damals dort zugetragen haben und den Anlass zum Rückzuge Brunos aus der Welt gegeben haben soll; am meisten aber tritt du Boulay für diese Ansicht ein. [3]) Allein es fehlt bei allen jeglicher Beweis für ihre Behauptung, ja nicht einmal ein Anhaltspunkt, der auf die Thatsächlichkeit jener Nachricht hinweist, lässt sich erbringen. Die älteste Chronik, das Elogium Brunos, nennt ihn »magistrum Remensem«, ebenso Guibert, ebenso die Titel verschiedener Kirchen. Im Jahre 1082 zumal, wo das angebliche Wunder sich ereignet haben soll, war Bruno schon längere Zeit in der Einöde. Von Köln kehrte er im Jahre 1080 oder 1081 nach Rheims zurück; für einen Aufenthalt in Paris bleibt keine Zeit mehr übrig. Die neueren Schriftsteller verwerfen ausnahmslos den Aufenthalt Brunos in Paris und das dortige Wunder. [4])

---

1) Der Anonymus der Grande Chartreuse hat Unrecht, wenn er das (S. 173) behauptet; das »Pflichtgefühl« Brunos kann als Beweis dafür nicht acceptiert werden.

2) Vgl. S. 86.

3) Historia Univ. Paris. I. 468. Andere Schriftsteller lassen ihn die Umgegend von Rheims durchwandern und das Wort Gottes verkündigen; sie stützen sich dabei auf verschiedene falsch interpretierte Titel, z. B. 31. 66. u. a. Auch der Anonymus der Grande Chartreuse ist dieser Ansicht. Vergl. l. c. 167.

4) Vgl. S. 6.

## § 3.

## Bruno zieht sich aus der Welt zurück; er gründet die Carthause.

Wenn, wie es scheint, Bruno sich der Hoffnung hingegeben hatte, dass nach Entfernung des unwürdigen Erzbischofs Manasses die kirchlichen Verhältnisse in Rheims sich zum Bessern wenden würden, und er in dieser Hoffnung nach Rheims zurückkehrte, so sah er sich bald getäuscht. Zwar scheint es, dass er die ihm gewaltsam genommenen Würden und Aemter nach der Entfernung des Erzbischofs zurückerhielt,[1] — der Titel der Rheimser Domkirche: cum faveret ei fortuna per omnia .... cum multis suscipit hunc eremus, deutet darauf hin — aber im übrigen trat ein Umschwung in der Regierung des Erzbistums nicht ein; der gute Wille des Klerus, in diesem Punkte Wandel zu schaffen, musste an der Macht der Verhältnisse scheitern. Das zeigte sich sofort bei der Neuwahl eines Erzbischofs. Entsprechend der Weisung Papst Gregors VII. vom 27. Dezember 1080[2]) waren die Kleriker zwar bald darauf zur Wahl eines neuen Oberhirten zusammengetreten, und hatten auch ihre Stimmen auf eine den Wünschen des Papstes entsprechende Persönlichkeit geeinigt: auf Bruno selbst, »den treuen Verteidiger des katholischen Glaubens,« wie ihn der Legat Hugo dem Papste bezeichnet hatte,[3]) aber ein stärkerer, derselbe, der die Erhebung Manasses auf den erzbischöflichen Stuhl ins Werk gasetzt hatte, hatte wiederum seine Hand im Spiele: König Philipp von Frankreich. Mit seiner Hilfe, die selbstverständlich nur gegen Erstattung einer bedeutenden Geldsumme geleistet wurde, erhielt Helinand, Bischof von Laon, den Metropolitansitz von Rheims; er verstand es auch, sich beinahe zwei Jahre lang auf seinem Sitze zu behaupten.[4])

---

1) Tracy zwar (a. a. O. 22) ist nicht der Ansicht, weil Marlot berichtet hat, dass an Stelle Brunos Goffroi zum Kanzler ernannt sei. Indessen, wenn Manasses auch diese Ernennung im Jahre 1077 vollzogen hatte, so folgt noch nicht daraus, dass nach Vertreibung desselben Bruno nicht wieder in seine Aemter eingesetzt wurde, zumal er widerrechtlich seiner Stellung enthoben war und jene Uebertragung ungültig war.

2) Ueber das Schreiben: Non dubitamus (Jaffé, Bibl. II. 447) siehe S. 89.

3) fidei catholicae sincerum defensorem. Brief Hugos an Gregor. Labbé, X. 365; vergl. S. 81.

4) cf. Guibert l. c. III. 2: Helinandus .... qui multos pecuniarum montes aggresserat, Lauduno invectus fuit. His etiam ipse artibus Rhemensem archiepis-

Dass diese Wahl nicht nach dem Sinne der zunächst Beteiligten sein konnte, liegt, zumal in Anbetracht der Mahnungen des Papstes, klar zu Tage. Aber wie die Verhältnisse nun einmal lagen, konnte Bruno doch nicht daran denken, den ihm angebotenen Stuhl des hl. Remigius zu besteigen. Ob er die Wahl der Geistlichkeit und des Volkes zunächst angenommen hat und nur infolge der gewaltsamen Einsetzung des unwürdigen Helinand von der Besitzergreifung des erzbischöflichen Stuhles gezwungener Massen Abstand nahm, oder ob er ohnehin schon fest entschlossen war, der Welt zu entsagen, das mit Sicherheit zu entscheiden fehlt jedes historische Hilfsmittel; ein näheres Eingehen auf seine Geistesrichtung wird indessen darthun, dass die geschilderten Ereignisse nur in zeitlicher Verbindung mit seinem Entschlusse, die Welt zu verlassen, standen und nur von sekundärer Bedeutung waren.[1])

copatum insedit, quem cum dilapidatis penes regem Philippum, hominem in rebus Dei venalissimum, magnis censibus, biennio obtinuisset, a Domino Papa audivit, quia uxorem quis habens, alteram superinducere nequaquam possit. — Helinand hatte nämlich sein Bistum Laon beibehalten. Erst eine Intervention des Papstes bewirkte, dass er im Jahre 1083 vertrieben wurde. — Eingehend behandelt de Bye l. c. 159 ff. die Angelegenheit; er verweist auch auf Gall. christ. IX. 65: Elinandus Laudunensis episcopus tam donis, quam amicorum studio archiepiscopatum ą rege (Francorum Philippo) acceptum duos circiter annos tenuit, ab anno 1081 scilicet ad annum 1083. Guibert schildert ihn als einen Mann von niedriger Herkunft, als in der Wissenschaft sehr schlecht bewandert (literatura pertenuis) und überhaupt als eine unbedeutende Persönlichkeit. Er war durch Protektion Hofkaplan beim König Eduard von England geworden und von diesem häufig mit Aufträgen an König Heinrich von Frankreich gesandt worden. Dabei hatte er dann den König gebeten und durch reiche Geschenke die Zusage erlangt, dass er das nächste erledigte Bistum erhalten solle. Der König, sagt Guibert, war »multum cupidus et episcopatuum venditionibus assuetus«, und weil Helinand sehr reich war, »vox eius apud Henricum regem exaudibilis erat.« Guibert fügt als Charaktermerkmal einen Ausspruch Helinands hinzu: si etiam papa fieri posset, haudquaquam dissimularet. de vita sua l. c.

1) Es ist auch nicht unbestritten geblieben, dass Bruno damals überhaupt zum Erzbischof gewählt sei, indem behauptet worden ist, erst nach der Vertreibung Helinands, im Jahre 1083, sei die Wahl Brunos erfolgt. Wenn aber Bruno überhaupt einmal zur erzbischöflichen Würde erhoben werden sollte — und daran zweifelt keiner — so ist es im Jahre 1081 gewesen. Der Titel der Rheimser Domkirche spricht das klar genug aus: »Cumque faveret ei fortuna per omnia — seine restitutio in integrum ist gemeint — iamque praeferremus omnibus, et merito . . . . . . omnia postposuit Christo, nudumque secutus Christum cum multis suscipit hunc eremus.« Aehnlich sprechen sich andere Schreiber aus: »Sic contempta iacet Bruno tibi gloria mundi | Amplecti' dum te cuperet, tibi brachia tendens. Multas mundus opes, multos ostendit honores. Tuque fuga lapsus, pompali veste reiecta, Amplectens eremum, vestiris sorte beata.« (Tit. 52 der Domkirche in Rheims; ebenso tit. 55, 136, 146.) Dass also dem Vorkämpfer für die Rechte der Kirche eine ganz besondere Ehre zuteil werden sollte, ist aus vielen Titeln ersichtlich; dass

Es könnte allerdings, da der Abschied Brunos von der Welt fast unmittelbar auf die Vereitlung seiner Erhebung auf den Primatialstuhl von Rheims folgte, auf den oberflächlichen Beobachter den Eindruck hervorrufen, als ob enttäuschter und unbefriedigter Ehrgeiz das Motiv zum Verlassen der Welt und die Triebkraft zur Wahl eines neuen Berufes gewesen seien. Und eine solche Auffassung und Beurteilung des folgenreichen Entschlusses Brunos scheint, offenbar wegen der zeitlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse, sogar bei einem Ordensmanne, bei keinem geringeren als dem ausgezeichneten Bollandisten stattgefunden zu haben, der ausdrücklich sagt: »es ist der menschlichen Natur, auch der edelsten, eigen, bei widerwärtigen Anlässen niedergeschlagen zu sein; dann

---

die Verfasser nicht gut etwas anderes im Auge haben konnten, als seine Wahl zum Erzbischof, beweisen u. a. die Worte des Rheimser Domkapitels: cum praeferremus omnibus. Durch diese Worte ist aber auch zu gleicher Zeit indirekt der Termin der Wahl Brunos bezeichnet, denn wir wissen, dass es das Jahr 1081 war, in dem er »omnia postposuit Christo nudumque Christum nudus secutus est.« — Vergl. wir noch die Nachricht in Gall. christ. IX. 275: Manasse exauctorato fama est, Brunonem, quem ille beneficiis spoliaverat, a multis expetitum, quod doctrina morumque gravitate in ecclesia Remensi pridem enituisset. Sed Elinandus . . . . . Der Bollandist (no 159 f.) vermag sich aber dieser Ansicht nicht anzuschliessen infolge der Nachricht einer ihm von Carthäusern übermittelten Handschrift aus dem 18. Jahrhundert, deren Verfasser der holländische Carthäuser Hooggweggde ist, deren Wert er übrigens sonst keineswegs so hoch anschlägt, dass er sich durch sie irgend wie in seinen Ansichten beirren liesse. Diese nennt das Jahr 1083 als dasjenige, in dem Bruno in Amt und Würden wieder eingesetzt und zum Erzbischof gewählt sei. Wie wird dann aber der Zeitraum von 2 Jahren erklärt? Der Bollandist sieht darum auch wohl ein, dass die Note in dieser Form gewiss unrichtig ist, und darum unterscheidet er dahin, dass er die Rückberufung Brunos nach der Vertreibung des Erzbischofs Manasses, die Wahl im Jahre 1083 erfolgen lässt. Gründe für diese Hypothesen giebt er nicht an. De Bye vergisst ganz, dass der erzbischöfliche Stuhl von 1070—1084 nur zweimal vakant war, 1081 und 1083. In letzterem Jahre war Bruno schon lange Einsiedler, und es ist sonderbar, dass der Bollandist das hier gar nicht beachtet hat, während ihm diese Thatsache doch nicht unbekannt ist. Also kann Brunos Wahl nur 1081 erfolgt sein. Ziehen wir noch einen Umstand in Erwägung: der Papst hatte den Wählern aufgetragen, mit Hugo von Die zu Rate zu gehen, bevor sie die Wahl vornähmen. Wenn man bedenkt, dass dieser selbe Hugo einige Jahre vorher dem Papste geschrieben hatte: »Hos (Brunonem scil. et Manassem praepositum) ecclesiae Remensi destinate«, dann kann uns das Resultat der Wahl nur selbstverständlich erscheinen. (Später wurde ja Manasses Erzbischof von Rheims.) — Kessel, Kirch.-Lex. II² 1359 nimmt die Wahl Brunos gar nicht als geschehen an, sondern meint, Geistliche und Volk hätten ihn wohl gern als Erzbischof gesehen und gewählt, wenn nicht Philipp ihnen einen anderen aufgedrungen hätte. Dagegen spricht aber der Wortlaut des Titels der Rheimser Domkirche. Vergl. auch Tracy a. a. O. 23.

verachtet sie das Irdische und denkt an das Himmlische.« Aber in diesem Falle widerspricht doch dem Schein der wirkliche Beweggrund vollständig. Der Ehrgeiz Brunos hätte an der Seite des Königs und dessen Schützlings, des Erzbischofs, rascher Befriedigung gefunden, als im Kampfe gegen beide. Aber selbst wenn Brunos Ehrgeiz zu rein gewesen wäre, um seine Befriedigung auf anderen Bahnen, als denen der kirchlichen Reformpartei zu wünschen und zu erstreben, so wäre sein Schritt sachlich und psychologisch unerklärbar. Denn die Zähigkeit, mit welcher er seinem kirchlichen Gegner Widerstand leistete, auch dann noch, als selbst Rom ihn freisprach, verrät eine cholerische Natur, die kein Misserfolg entmutigt, und keine sanguinische, die rasch für ihre Ideale begeistert in den Kampf eintritt, aber beim ersten Missgeschick ihr Ziel im Stich lässt. Was seinen Freunden Manasses und Radulf später gelungen, wäre Bruno nicht unerreichbar geblieben: er hätte das Rheimser Erzbistum erhalten, und wenn auch nicht unangefochten, so doch im Kampfe behaupten können. Wäre Bruno von persönlichem Interesse erfüllt gewesen, so hätte er den Kampfplatz nicht verlassen, erst recht nicht, nachdem er andere Kämpfer für die von ihm verfochtene Sache auftreten sah. Er hatte später aber auch Gelegenheit, den thatsächlichen Beweis für seine Selbstlosigkeit zu erbringen, als an der Seite seines Schülers, des Papstes Urban II., eine einflussreiche und glänzende Stellung vor seinen Augen lag; er hat sie von sich gewiesen. Und als ihm das Glück bot, was es ihm früher versagt hatte, das Erzbistum Reggio di Calabria, hat er abermals die Welt verlassen und die Einöde aufgesucht; er würde das nicht gethan haben, wenn Ehrgeiz unter den treibenden Kräften seiner Seele eine bestimmende Macht gewesen wäre. Nein, es ist die Gewalt des asketischen, einsiedlerischen Ideals, die in Brunos tief religiös gestimmtem Gemüte die alles beherrschende Macht wurde in dem Augenblicke, in welchem er die tiefe Kluft gewahr wurde, welche zwischen diesem Ideale und der ihn umgebenden Wirklichkeit lag, und ihm zugleich die Erkenntnis wurde, dass er von der Verpflichtung frei geworden, auch fernerhin noch für die Sache einzutreten, welcher sein Bemühen und sein Kampf bisher gegolten hatten. Beide Momente waren für ihn bestimmend, den Zeitpunkt unverzüglich zu ergreifen, um sich in den Dienst eines religiösen Ideals zu stellen, das nicht etwa damals zum ersten Male vor seiner Seele auftauchte, dem er vielmehr längst vorher sein Leben zu weihen beschlossen hatte. Den Beweis dafür erbringt in der schlichtesten und glaubwürdigsten

Weise ein späterer Privatbrief des Heiligen an seinen Freund Radulf Viridis: »Du wirst dich erinnern, Geliebter, dass wir eines Tages, als wir uns, ich und du und Fulcius Monoculus, in dem Garten befanden, der an das Haus Adams stösst, in dem ich mich damals eine Zeitlang aufhielt, uns über die falschen Freuden und Ergötzungen dieser Welt und über ihren vergänglichen Reichtum unterhielten, dass wir dann eine Zeitlang über die Freuden der ewigen Glorie sprachen, und darauf, glühend von Liebe zu Gott, versprachen, ja, dem hl. Geiste das Gelübde zu Füssen legten, in Kürze die nichtige Welt zu fliehen, und nur das, was ewig ist, zu suchen, und das Mönchskleid zu nehmen. Das wäre auch in Bälde ausgeführt worden, wenn nicht damals Fulcius nach Rom gereist wäre und wir infolge dessen die Ausführung des Gelübdes bis nach seiner Rückkehr verschoben hätten.› Da dieser aber dann seine Abreise verschob, so erkaltete, zumal noch andere Umstände hinzukamen, die göttliche Liebe, die Thatkraft erlahmte, der Eifer liess nach .... Lass dich doch nicht abhalten durch die trügerischen Reichtümer, noch durch deine Propstwürde, die nicht ohne grosse Gefahr für das Seelenheil bekleidet werden kann.« Das ist also offenkundig, das Verlangen, sein Seelenheil sicher zu stellen, machte ihn weltflüchtig. Die masslose Verweltlichung der Geistlichkeit, deren Quelle die grossen, durch die Investitur verliehenen weltlichen Güter und Gerechtsame waren, Bruno hat sie jetzt bei Besetzung des Rheimser Stuhles, in persönlichstem Gegensatze zu empfinden bekommen. Je mehr er sich durch die Aussicht auf die Wahl zum Erzbischof der Quelle dieser Verweltlichung und ihres verhängnisvollen Einflusses nahegerückt fühlte, um so grösser seine Furcht für sein Seelenheil, um so fester der Entschluss, den Gefahren zu entfliehen.

Und doch würden diese Erfahrungen und Erwägungen nicht ausgereicht haben, den längst gefassten Entschluss zur That werden zu lassen. Denn als Bruno das ersehnte Glück der Einsamkeit in der Carthause bei Grenoble genoss, hat er sich standhaft geweigert, seinem treuen Gönner, dem Bischof Hugo von Grenoble zu gestatten, dieses Glück für immer mit ihm zu teilen; so oft auch der Bischof bei den hl. Einsiedlern weilte, der Wille Brunos sandte ihn immer wieder auf seinen Posten in der Welt, in sein Kirchenamt und dessen Obliegenheiten zurück. Darum kann es keinem Zweifel unterliegen, dass Brunos cholerische Natur mit der bis dahin bewiesenen Zähigkeit in Rheims, auf dem Kampfplatz um der Kirche »Freiheit und Reinheit« verblieben wäre, wenn sie sich

nicht von allen rechtlichen und moralischen Verpflichtungen dadurch gelöst und frei gefühlt hätte, dass andere in die Lücke der Kämpfer traten, deren Reihen er im Interesse seines eigenen Seelenheiles verliess.

Selber ein Mönch las der Abt Guibert von Nogent richtig in der Seele des hl. Bruno, wenn er von seinem Entschluss, die Welt zu verlassen, berichtet: »Huius (Manassis archiep. scil.) ergo mores prorsus improbos et stupidissimos habitus cum omnis honestus horreret, Bruno cum aliis quibusdam Remensium clericorum nobilibus infamis illius odio excessit ab urbe.[1]« Das simonistische Treiben des Manasses war also nicht der erste Grund, aber es war die Veranlassung (nactus ... occasione[2])), mit der Berufsänderung, die längst gelobt und beschlossen war, zu beginnen; der Zeitpunkt ihres Anfangs war durch die Ereignisse des Rheimser Investiturstreites bestimmt worden.

Für die Weltflucht Brunos ohne grundlegende Bedeutung waren dennoch die Erlebnisse Brunos in Rheims nicht ohne Einfluss auf die Art seines Beginnens und die Ausgestaltung seines Werkes. Der Investiturstreit tobte naturgemäss am heftigsten in den Bistümern, in welchen der Besitz der sog. Regalien am reichsten war; hier hatten die Lehensherren das grösste Interesse an der Besetzung des Bistums mit ergebenen Personen; hier war für den Klerus die Versuchung am stärksten, sich auf unkanonische Weise in den Besitz der grossartigen Rechte und Einnahmen zu versetzen; hier floss dann die Quelle für die Verweltlichung des Klerus am stärksten; hier lag darum auch für die kirchliche Reformpartei der Grund zu thatkräftigster Opposition. Wenn nun Rheims an Ehrenstellung, Macht und Reichtum alle Bistümer Frankreichs übertraf, so musste hier der Kampf der widerstreitenden Interessen und Anschauungen am leidenschaftlichsten toben, so mussten hier die Gegensätze am wuchtigsten aufeinanderstossen und sich am schärfsten ihres Wesens bewusst werden. Es ist daher nicht zufällig, dass die Erfahrungen dieses Kampfes im hl. Bruno, dem tiefsten religiösen Charakter und dem befähigtesten Kopfe der kirchlichen Vorkämpfer auf Rheimser Boden, eine solche Energie der Weltflucht erzeugten, dass er in ein Mönchskloster floh, auch dieses sofort verliess, als er wahrgenommen hatte, dass die Einrichtungen des monachalischen Lebens das Eindringen des Welt-

1) Guibert cap. XI. I. 4.

2) Initia conversionis nactus dignoscitur ex subiecta occasione. ibid.

geistes zu verhüten unzulänglich waren und sich dem Eremitenleben ergab, in welchem er für sich und seine Genossen, nicht bloss durch die Wahl der entlegensten Niederlassungsorte, sondern noch mehr durch entsprechende Satzungen eine Schutzwehr geschaffen hat, die seinen Orden Jahrhunderte lang vor der Verweltlichung und der Notwendigkeit einer Reform bewahrt hat.

In der Weltflucht also und in der Einsamkeit hatte Bruno schon lange seine Zufriedenheit und sein Glück zu finden gehofft. Aber auch seine Freunde wollte er dieses Glückes teilhaftig machen, das der alleinige Dienst Gottes der Seele des Menschen mitteile. Und so legte er den beiden edelgesinnten Rheimser Geistlichen Radulf Viridis und Fulcius Monoculus seine Absichten dar, und unterliess auch nicht, dieselben in einer längeren Unterredung über die Nichtigkeit der Welt zu begründen. Sein Eifer, sowie das Feuer seiner Beredsamkeit bewogen sie auch, sich ihm anzuschliessen.[1]) Allein nach kurzer Zeit machte Bruno die betrübende Erfahrung, dass jene zwei ihrem Vorsatz untreu wurden. Fulcius unternahm als Gesandter der Rheimser Geistlichkeit eine Reise nach Rom, und zwar in Bistumsangelegenheiten, ohne Zweifel, um dem Papste über die Usurpation des Metropolitenstuhles Bericht zu erstatten und Verhaltungsmassregeln von dem-

---

1) Das Gespräch fand, wie Bruno im Briefe an Radulf schreibt »in hortulo adiacenti domui Adae, ubi tunc hospitabar« statt. Ueber Ort und Zeit dieser Unterredung herrscht nun unter den Brunobiographen eine grosse Meinungsverschiedenheit. (Vergl. Vorstudien S. 45 f.) Du Boulay (hist. Univ. Par. I, 467) ist für Paris; den Adam glaubt er in der Person eines Kantors der Pariser Kirche feststellen zu können, aber alles ohne Begründung. Ernstlich können nur Roucy und Rheims in Betracht kommen. Für ersteren Ort ist der Bollandist, weil er sich nämlich auch in Bezug auf den Zeitpunkt des Ereignisses irrt, wie ebenfalls in den Vorstudien schon angedeutet ist. Der Ort kann aber nur Rheims gewesen sein, und die Zeit nur durch Ende des Jahres 1080 oder wahrscheinlicher Frühling des Jahres 1081 bezeichnet werden. In Roucy war Bruno nur bis 1078, sollte er die Ausführung seines Gelübdes 3—4 Jahre verschoben haben? In Roucy wohnte er auch nicht im Hause eines gewissen Adam, sondern im Schlosse des Grafen Ebal. Der Einwand, Bruno habe als Rheimser Kanoniker in Rheims eine eigene Wohnung gehabt, klingt beim Bollandisten sonderbar, da ihm doch auch nicht unbekannt ist, was Hugo von Flavigny ausführlich berichtet, dass nämlich Manasses aus Rache die Häuser seiner Ankläger niedergerissen habe. Auch der Hinweis auf die vita communis der Rheimser Domherren (Flodoardi hist. Rem. lib. II. cap. XI. in M. G. SS. XIII. 421) erscheint nicht stichhaltig, denn erstens lebte Flodoard 100 Jahre vor Bruno und zweitens berichtet auch er, dass die Kleriker trotzdem eigene Wohnungen hatten. Zudem wohnten Radulf und Fulcius in Rheims, und darum kann mit Grund wohl nur hier eine Zusammenkunft beider mit Bruno angenommen werden.

selben zu erbitten.[1]) Da Fulcius seine Rückkehr lange hinausschob — ob mit oder ohne Absicht und Schuld, ist nicht zu ersehen —, und während der Zeit auch Radulf seine Absicht änderte,[2]) sah Bruno sich genötigt, ohne sie die Stadt und die Welt zu verlassen.

Es fanden sich aber andere, die an die Stelle dieser beiden Abtrünnigen traten. Erhärtet wird diese Behauptung durch den Titel der Rheimser Domkirche, der entschieden bekundet, dass Bruno nicht allein gegangen ist. »Als wir,« so sagen die Domherren, »ihn allen anderen vorzogen, da zog er allem anderen Christum vor, und ‚cum multis suscipit hunc eremus'.« [3]) Aber wer alles ist unter den »multi« zu verstehen? Einen teilweisen Aufschluss giebt uns die in der Einleitung erwähnte Urkunde aus dem Kloster Molesme vom Jahre 1081: »Zwei Kleriker, Peter und Lambert, welche mit dem Magister Bruno der Welt entsagt hatten und ihm eine Zeitlang angehangen hatten, haben an dem oben genannten Orte (Sêche-Fontaine) mit Zustimmung der Kirche von Molesme eine Kirche und Häuser gebaut«, und weiter, »Peter und Lambert, Schüler des Magisters Bruno, hielten sich mit ihm in jener Gegend auf und führten ein Eremitenleben.« [4]) Da nun diese

---

1) Der Bollandist (No. 124) nimmt an, Fulcius sei mit dem Grafen Ebal nach Rom gereist, um die Sache der geflüchteten Geistlichen gegen Manasses zu vertreten; das würde zu der von ihm verfochtenen Zeitannahme, 1077 oder 1078, stimmen. Allein des Fulcius geschieht bei diesen Anlässen niemals Erwähnung. Der Erzbischof Manasses berichtet wohl ausdrücklich in scharfem Tone, dass Ebal und Pontius in Rom gewesen seien, um ihn anzuklagen, aber andere erwähnt er nicht einmal indirekt. Auch söhnte sich der Erzbischof ja bald darauf mit ihm aus, während er mit seinem Ankläger Pontius keinen Frieden schliessen wollte — dem einzigen, ausser dem Haupte der Reformpartei, Bruno —, und zwar mit der Begründung: Pontius in Romano concilio, nobis praesentibus, est falsatus; et ideo (nec uni [Brunoni scil.]) nec alteri in ecclesiastico iudicio respondere aut volumus aut debemus. Apologie des Manasses bei Mab. Mus. It. I. 2. 121.

2) Fulcio moram faciente .... divinus amor elanguit, refriguit animus fervorque evanuit, schreibt Bruno, offenbar tadelnd, an Radulf. Denn dass die Worte sich auf Radulf beziehen, ist selbstredend. Er ist der Adressat des Briefes, und soll durch denselben zur Ausführung seines einst gemachten Gelübdes veranlasst werden. Darum führt ihm Bruno die Unterredung und die Folgen derselben, sowie die Ursachen, warum das Gelübde von Radulf nicht ausgeführt wurde, noch einmal vor Augen. Bruno hatte die Konsequenzen der Unterredung gezogen und verwirklicht, nicht aber Radulf; daher die Vorwürfe gegen ihn. Vgl. auch Launoy, de vera causa secessus etc. cap. 2; Tracy l. c. 34; Zanotti l. c. 25: In Ridolpho commincio il fervore a venir meno.

3) Guibert spricht übrigens nur von »quibusdam Remensium clericorum nobilibus«. l. c. XI. 4.

4) Mabillon, Annal. Bened. LXVI. 66; Boll. 414 f.: Duo clerici, Petrus et Lambertus, qui cum Magistro Brunone saeculo abrenuntiaverant, et ei per aliquod

beiden in der Urkunde genannt sind, anderer gar keine Erwähnung geschieht, ist es mindestens wahrscheinlich, dass sie damals noch die einzigen Gefährten Brunos waren, wenngleich die Rheimser Domherren von »multi« sprechen;[1]) die anderen, mit denen er die Carthause gründete, haben sich ihm erst später angeschlossen.

Bruno begab sich zunächst mit seinen Freunden nach Molesme[2]) zu dem im Rufe der Heiligkeit stehenden Benediktinerabt Robert,[3]) dem nachmaligen Stifter des Cisterzienser-Ordens, um sich mit ihm über seine ferneren Schritte zu beraten. Vielleicht war es der Eindruck, den Robert auf das asketische Gemüt Brunos machte, verbunden mit den Ratschlägen, die der gelehrte und erfahrene Abt gab, dass Bruno veranlasst wurde, sich der Führung dieses bewährten Seelenleiters zu unterstellen und von Robert das Ordenskleid entgegen zu nehmen, vielleicht auch war er schon in dieser Gesinnung direkt zu Robert gegangen, denn es war ja die ursprüngliche Absicht Brunos, wie er uns selbst im Briefe an seinen Freund Radulf verrät, das Mönchskleid zu nehmen. Mehrere Titel machen die Ansicht über das Mönchtum Brunos, die schon der Bollandist für gut begründet hielt,[4]) zur Gewissheit.[5]) Indessen lange Dauer hat der Aufenthalt Brunos in

---

tempus adhaeserant, in supradicto loco (Siccae-Fontanae) Ecelesiam domosque laude et consilio Molismensis ecclesiae aedificaverunt . . . . Petrus et Lambertus, discipuli Magistri Brunonis, cum eo in territorio illo erant et eremitice vixerant. Es sind die schon erwähnten Schüler Brunos, nachmals Aebte der Benediktiner bezw. der regulierten Chorherren. Lefebure a. a. O. S. 13 nennt die Namen derselben: Petrus von Bethune und Lambert von Bourgogne. Vergl. L'abbé Berteaux, L'ordre des Chartreux et la Chartreuse de Bosserville p. 37 und Vorstudien S. 6.

1) Damit stimmen Guiberts Worte: »cum quibusdam« überein.

2) In der Diözese Langres; es liegt auf dem Wege von Rheims nach Grenoble.

3) Mabillon, Annal. LXVI. 66: Quinam sit ille magni nominis eremita, quem Bruno adeundo Carthusiam consuluit, nemo hactenus, ne quidem divinando assecutus est. Coniiciebam aliquando, fuisse Stephanum Tiernensem, qui tum Mureti apud Lemovicas non sine magni nominis fama eremiticam vitam cum suis agebat. At quibusdam monumentis adducor, ut credam, illum magni nominis eremitam non alium esse, quam Robertum, abbatem Molismensem. Exstat in illius monasterii tabulario . . . . charta etc. (Die vorhin erwähnte Urkunde.)

4) Boll. l. c. 417.

5) Vgl. Titel 47 des St. Peters-Klosters in Trecasina: Fugit ab hac vita, fit monachus, hinc eremita; ferner 139 (Verf.: Albert, Kanonikus der Kirche zu Beverley): Factus in hac vita monachus prius, hinc eremita, 143 (St. Peter in Chester): Effectus monachus prius, hinc eremitaque rectus u. a. — Streng genommen

Molesme nicht gehabt, denn er fand dort nicht, was er suchte; die Klosterbewohner hatten von der ursprünglichen Strenge ihrer Regel vieles aufgegeben und führten einen derselben wenig entsprechenden Lebenswandel; Abt Robert musste dem Treiben seiner Untergebenen machtlos zusehen. Bruno wandte sich nun, sicher mit Zustimmung Roberts, nach Sêche-Fontaine,[1]) und begann dort ein Eremitenleben zu führen; mit dem Abte Robert blieb er jedoch auch fernerhin in freundschaftlichem Verkehr.[2]) Hier in der Waldeseinsamkeit von Sêche-Fontaine, völlig abgeschieden von der Welt, konnte er sich nun ganz einem beschaulichen und bussfertigen Leben hingeben und nur für Gott leben. Seine beiden ersten Gefährten hatten ihn jedoch nicht verlassen, sie waren mit ihm in die Einöde gezogen. Bald kamen auch, durch den Ruf der Heiligkeit Brunos angezogen, von allen Seiten Schüler zu ihm, die durch seine Erscheinung und sein Beispiel Kraft schöpften im Kampfe gegen sich und die Welt, zu einem Leben der Entsagung und Selbstverleugnung.[3]) Doch nicht alle blieben ihm treu. Der Einfluss der in der Nähe weilenden Mönche von Molesme, von denen auch vielleicht einige Bruno gefolgt waren, war der neuen Niederlassung unheilvoll, und sollte nicht ganz der Geist derselben in diese eindringen, sollten nicht alle durch das Beispiel derselben ihren Entschlüssen untreu werden, dann musste Bruno eben seine bisherige Zufluchtsstätte verlassen und sich anderswo eine Einsamkeit suchen, wohin die Verführung nicht dringen konnte.[4]) Von

---

war freilich die Niederlassung in Molesme, der Robert vorstand, kein Mönchskloster. Ursprünglich waren die Mitglieder derselben Einsiedler, die nach der Benediktinerregel in der Einöde Colan gelebt hatten, und deren Leitung der frühere Abt des Benediktiner-Klosters St. Michael de la Tonnere mit päpstlicher Erlaubnis übernommen hatte (Vgl. Heimbucher, die Orden etc. I. 220 f.). Robert führte sie nach Molesme in eine gesunde Gegend, und wenn sie auch dem Namen nach Einsiedler blieben, so hatten sie doch thatsächlich ihren Einsiedler-Charakter längst verloren und eine klösterliche Lebensweise angenommen. — Uebrigens war Bruno auch bei den Benediktinern in St. Michael de la Tonnere nicht unbekannt, wie dieselben im 41. Titel bezeugen.

1) Zwischen Molesme und Bar-sur-Seine im Arondissement Bar-s.-S.

2) Cfr. Titel 40, in dem ihn die dortigen Mönche »nobis familiarissimum« nennen.

3) Bald begann man eine Kirche zu bauen, die von Peter und Lambert vollendet, vom Bischof von Langres eingeweiht wurde. Mab. l. c.

4) Nach einem Anonymus (Carthäuser) soll Bruno auf den Rat Seguins von Chaise-Dieu diese Einöde verlassen haben. Derselbe soll ihm auch einen Empfehlungsbrief an Bischof Hugo von Grenoble mitgegeben haben. Marlot l. c. I. 162, Lefebure S. 60.

seinen Gefährten blieb ein Teil, unter diesen Peter und Lambert, in Sêche-Fontaine zurück, sechs andere schlossen sich dem Heiligen an, der ihnen auch ferner ein Vorbild sein sollte. Noch wussten sie nicht, wo sie sich niederlassen sollten; in verschiedenen Gegenden suchten sie nach einem Platze, der ihnen für ihren Zweck geeignet war, ohne einen zu finden.[1]) Auf dieser Reise kamen sie endlich zum Bischof Hugo von Grenoble.

Lassen wir hier Guigo, den vierten Nachfolger Brunos im Priorat der Hauptcarthause und Zeitgenossen desselben, weiter erzählen.[2]) »Kaum drei Jahre war Bischof Hugo aus dem Kloster zurückgekehrt,« sagt Guigo, »da erscheint eines Tages Magister Bruno vor ihm, ein Mann durch Frömmigkeit und Wissenschaft ausgezeichnet, ein Musterbild von sittlichem Ernst und männlicher Würde. Er hatte aber einige Gefährten mitgebracht: den Magister Landuin, der nach ihm Prior der Carthause wurde, zwei Männer namens Stephan, der eine von Bourges, der andere von Die, — sie waren Kanoniker im Kloster des hl. Rufus, aber aus Liebe zur Einsamkeit hatten sie sich unter Gutheissung ihres Abtes ihm angeschlossen —; ferner Hugo, den sie den ‚Kaplan' nannten, weil er nämlich allein unter ihnen das Priesteramt versah, und zwei Laien — wir nennen sie ‚Conversi' — Andreas und Guarinus. Sie suchten schon länger nach einem Orte, der für ein Einsiedlerleben tauglich sei, hatten aber noch keinen gefunden. In froher Hoffnung kamen sie nun zu diesem heiligen Manne. Dieser nahm sie nicht nur freundlich, sondern geradezu mit Ehrfurcht auf, bewirtete sie, unterhielt sich mit ihnen und bestärkte sie noch in ihrem Vorhaben. Nach seinem Rate und mit seiner Unterstützung und unter seiner Begleitung zogen sie in die öde Chartreuse ein und bauten sie aus. Es hatte aber Hugo um dieselbe Zeit ein Traumbild gesehen, wie nämlich Gott in eben dieser Einöde sich einen Tempel erbaute, auch sieben Sterne, die ihm auf dem Wege das Geleite gaben. Es waren aber auch jene (die Gefährten) sieben.« So weit Guigo, dessen Bericht wir in allen Punkten Glauben schenken können. Aber die chronologischen Notizen haben zu einem Irrtum Anlass gegeben. Verleitet nämlich durch die Angabe der Regierungs-

---

1) So berichtet Guigo (vita Hugonis) ap. Boll. tom. I. April d. I. c. 31: Quaerebant autem locum, eremiticae vitae congruum, necdum repererant. Damit ist allerdings die oben erwähnte Nachricht, dass Seguin von Chaise-Dieu die Einsiedler an den Bischof Hugo gewiesen habe, nur schwer in Einklang zu bringen.

2) Vita Hug. l. c.

jahre Hugos haben manche Schriftsteller die Gründung der Carthause in das Jahr 1086 verlegt.[1]) Wir sind aber in der Lage, auf jeden indirekten Beweis verzichten zu dürfen, da wir auf direktem Wege die Gründungszeit der Carthause genau festzustellen vermögen.

Die Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren erzählt, Bruno sei, nachdem er 6 Jahre der Carthause vorgestanden habe, nach Rom gegangen, 11 Jahre später sei er gestorben.[2]) Er starb aber am 6. Oktober 1101; zählen wir die Jahre rückwärts, so ergiebt sich als Gründungsjahr 1084. Aber wir vermögen den Gründungstermin noch genauer zu fixieren. In dem Elogium des 4. Priors der Hauptcarthause, Johannes Tuscus, der im Jahre 1109 starb, wird mitgeteilt, dass zwischen dem Tode dieses Priors und der Institution der Carthause ein Zeitraum von 25 Jahren liege, die gegen Johanni Geburt voll geworden seien; denn dieses Fest bezeichne die Zeit der Gründung.[3]) Ebendort finden wir noch einen Beweis in dem Bericht über den Tod Guigos;[4]) die Grabschrift

1) Sogar Baronius a. a. O. 1086 hat sich durch die Angabe Hugos verleiten assen, ebenso Helyot (hist. des ordres relig. VII. c. V. 372) u. a. Allein schon A. Pagi wies in seinen Glossen zu den Baronius-Annalen darauf hin (1086, no 7), dass Baronius sich geirrt habe. Der Grund ist darin zu suchen, dass jene Schriftsteller die von Guigo erwähnten Jahre als vollständige nahmen, während derselbe ausdrücklich von unvollständigen spricht: »tribus necdum repletis in episcopatu post monasterii reditum annis.« Hugo wurde gewählt auf dem Konzil zu Avignon . J. 1079, konsekriert in Rom während der Fastensynode des Jahres 1080. Nach kaum zwei Jahren wurde er Cluniacensermönch, blieb es aber noch kein ganzes Jahr, da Gregor VII. ihm strenge befahl, nach Grenoble zurückzukehren. Das dürfte gegen Ende des Jahres 1081 oder anfangs 1082 geschehen sein. Diese Rechnung steht durchaus im Einklang mit Guigos Bericht; denn auch vorher, als er Hugos Eintritt ins Kloster meldet, hat er von unvollständigen Jahren gesprochen: secessit ad monachos duobus necdum post consecrationem expletis annis. Cfr. Acta SS. ap. Boll. l. c. I. April p. 40.

2) Bruno Carthusiam fundavit et rexit sex annis. Qui cogente Urbano Papa Romanam perrexit ad curiam . . . . defunctus humatusque est post egressum Carthusiae undecimo plus minus anno. Labbé, Bibl. nov. libr. mss. 639. Ueber die Verfasserschaft Guigos vgl. S. 20 ff.

3) Colliguntur ita a primo magistri Brunonis anno usque ad huius ultimum anni viginti quinque, qui ante obitum eius, qui est Nonas Octobris, circa nativitatem B. Joannis Baptistae complentur. Tali quippe tempore a magistro Brunone praefata coepit eremus habitari. (Ibid.)

4) (Obiit Guigo) cum ab exordio Carthusiensis eremi annus quinquagesimus tertius ageretur. ibid. Guigo starb bekanntlich 1137.

Brunos, die Mabillon uns überliefert hat,[1]) bekräftigt das Gesagte. Die Schenkungsurkunde des Bischofs Hugo von Grenoble erwähnt fernerhin ausdrücklich, »dass der genannte Bezirk bewohnt worden sei vom Magister Bruno und seinen Brüdern im Jahre der Menschwerdung unseres Herrn 1084, im 4. Jahre der Regierung des Bischofs Hugo von Grenoble«. Ein Zweifel ist also nicht möglich: das Jahr 1084, und näherhin das Fest der Geburt des hl. Johannes (24. Juni) ist das Datum der Niederlassung in der Carthause.

Es liegt nahe, hier eine Frage aufzuwerfen, die nicht nur von Interesse, sondern auch von Bedeutung ist für die Beurteilung der Persönlichkeit Brunos, die Frage nämlich, ob es von Anfang an die Absicht Brunos gewesen sei, seine Gesellschaft in eine religiöse Genossenschaft umzuwandeln, somit den Grund zu einem Orden zu legen, der sich auch in der weiteren Welt ausbreiten sollte. Wir dürfen diese Frage mit Grund verneinen. Diese Ansicht gewinnt Boden, wenn wir uns nur die Charaktereigenschaften Brunos ins Gedächtnis zurückrufen, sie wird befestigt, wenn wir den Zweck erwägen, um dessentwillen Bruno aus der Welt schied. Dem demütigen Priester lag nichts mehr fern, als über andere herrschen zu wollen oder sich gar durch Gründung eines Ordens in der Welt, die er ja verachtete, der er ja als gestorben gelten wollte, einen Namen zu machen. Er war um sein Seelenheil besorgt; sollte er sich dieses nun noch schwerer haben machen wollen durch Gründung eines Ordenswesens, in dem er natürlicher Weise auch die Sorge für Leib und Seele der Ordensmitglieder hätte mit übernehmen müssen? Sollte er sich freiwillig die Verantwortung vor dem ewigen Richter, die er so sehr fürchtete, noch vermehrt haben, indem er für viele andere ebenfalls eine solche auf sich nahm? Dann würde er uns mit einem Male in einem ganz anderen Lichte erscheinen, als wir ihn bisher kennen gelernt haben! Wie liesse sich diese Absicht vereinbaren mit dem Zwecke, den Bruno in seiner Weltflucht verfolgte? Es war lediglich der Wunsch seines Herzens, sich Gott in der Abgeschlossenheit von der Welt zu weihen, sein Seelenheil sicher zu

---

1) Annal. Bened. praef. in saec. VI. p. II. 86:
»Anno milleno, quarto quoque, si bene penses,
»Ac octogeno sunt orti Carthusienses.
»His ortum tribuit excelsus Bruno magister.« —
Vergl. ferner Tracy a. a. O. 37; Hurter, Innocenz III. etc. IV. 68; Hurter, Tableau des institutions et des moeurs de l'Eglise de Moyen-Age II. 397; Boll. No. 450 ff.

stellen durch treuen und ergebenen Dienst Gottes, durch demütiges Aufsichnehmen des Kreuzes Christi und beharrliche Nachfolge des Heilandes auf dem dornenvollen Wege der Armut und Selbstverleugnung, ein Ziel, das ihm in der Welt unerreichbar erschien. Weiteres wollte er nicht, und von dem Augenblicke an, wo er Rheims verliess, ist sein ganzes Leben nur bestimmt durch das Verlangen voller Hingabe an Christus. Was kümmerte ihn dabei das Wie?, wenn er nur immer treuer ihm nachfolgte, immer brauchbarer in seinem Dienste, immer mehr losgeschält wurde von allem, was ausser ihm lag. Und darum sehen wir, wie er sich zuerst als Mönch der Leitung des erfahrenen und heiligmässigen Abtes Robert von Molesme unterstellt, um sein Ideal zu erreichen, »nudum Christum nudus sequi«. Warum verlässt er aber das Kloster und seinen heiligen Abt so bald wieder? Wir wissen es ganz bestimmt, nicht um an einem anderen Orte herrschen, sondern um besser dienen zu können. Denn auch die Klöster waren in jener Zeit ihrer Aufgabe vielfach untreu geworden, der Ordensstand war nicht mehr der Stand der Vollkommenheit, und die Lebensweise der Mönche, auch derjenigen von Molesme, entsprach nicht mehr den Bedingungen eines ehrlichen Strebens nach Vervollkommnung. Und um nicht durch das schlechte Beispiel der Klosterbewohner in der Verfolgung seines Zieles gehemmt, oder gar von demselben abgelenkt zu werden, verliess Bruno das Kloster und suchte die Einsamkeit, um von niemandem im Gebete und in der Betrachtung gestört zu werden. Wohl schlossen sich ihm einige Gleichgesinnte an, aber sie waren vollständig frei und von Bruno unabhängig, wie sie das auch ja später zum Teil dadurch bekundeten, dass sie sich wieder von ihm trennten. Und wiederum, nachdem er kurze Zeit in Sêche-Fontaine gewesen war, zieht er weiter. Hatte er vielleicht etwas besseres, passenderes für seine Zwecke gefunden, Ort und Gelegenheit, dass er sich an die Spitze einer Anzahl von Genossen stellen konnte? Genau das Gegenteil trifft zu; in Sêche-Fontaine genoss er zum mindesten ein väterliches Ansehen, es wäre für ihn ein leichtes gewesen, seiner Autorität durch Vorschriften eine äussere Stütze zu geben und dadurch das Fundament zu einem Orden zu legen; ja, er hätte dadurch auch der Gefahr, die von den nicht weit entfernten verweltlichten Mönchen drohte, einigermassen wirksam entgegen treten können. Er wählte indessen das für sein Ziel einzig sichere Mittel und verliess seine bisherige Zufluchtsstätte und seine Freunde, obgleich

er noch nicht wusste, wo er einen passenden Ort finden würde [1]) und ob seine Gesinnungsgenossen ihm folgen würden. Endlich lässt er sich an dem ungastlichsten und unwirtlichsten Orte nieder, der zwar sehr geeignet war zu einem strengen und frommen Einsiedlerleben, aber nach menschlichem Ermessen wegen seiner Rauhheit und Unzugänglichkeit durchaus ungeeignet zu der Wiege eines Ordens. Wir sehen wiederum ganz klar die Absicht Brunos, er wollte verschollen, gestorben sein für die Welt und ganz für seine Seele und Gott leben.

Diese anfängliche Unbeständigkeit Brunos in seiner Lebensweise und in seinem Aufenthalte, die volle drei Jahre andauerte, beweist uns aber auch, dass Bruno sich seine persönliche Freiheit gewahrt hatte, bezw. dass er sich durch keinerlei Gelübde gebunden hatte, da er ja sonst nicht nach Belieben hätte jene ändern können; in der späteren Regel der Carthäuser, wie auch in der Benediktinerregel, der Bruno zunächst folgte, spielt nämlich das Gelübde der »stabilitas loci« eine grosse Rolle. Folgen wir ihm nun nach La Chartreuse. Er lebte auch hier frei im Geiste des Evangeliums; die hl. Schrift und die evangelischen Räte bildeten allein die Direktive, nach der er und seine 6 Gefährten sich richteten, aber von einer Regel war keine Rede.[2]) Für die Gefährten war Brunos Beispiel eine lebendige Regel, dem sie im Gebete und im strengen Bussgeiste nachzueifern bestrebt waren. Aber weiter ging auch diese lebendige Regel nicht, denn Bruno sah in Gebet und Abtötung, verbunden mit der »arctissima solitudo« allein die Mittel, um zu seinem Ziele zu gelangen. Freilich war auch eine äussere Ordnung notwendig, eine planmässige Einteilung des Tages, eine Abwechselung zwischen Arbeit und Gebet und Erholung, damit der Geist nicht erschlaffe. Auch darin richtete sich Bruno zunächst nach der hl. Schrift, und nahm sich in Einzelheiten die Benediktinerregel, die damals im allgemeinen überall vorherrschend war, zum Muster. Dadurch entstanden dann ganz von selbst, aber nur nach und nach, die »Gewohnheiten« der Carthäuser, wie sie von diesen zuerst selbst genannt wurden, und allmählich entwickelten sich diese durch die Praxis zu feststehenden Satzungen, die dann schriftlich festgelegt wurden.[3]) Ein aufmerksamer Be-

1) Cfr. Guigo apud Boll. tom I. Apr. c. 31.

2) Das bezeugt auch Guigo. Cfr. unten § 3.

3) So nennt auch Guigo seine Aufzeichnungen »consuetudines«. Näheres unten § 3.

obachter wird diese schrittweise Gestaltung der Regel leicht entdecken, wenn er z. B. zunächst den Bericht Guiberts von Nogent über die Lebensweise der Carthäuser mit den Mitteilungen Peters des Ehrwürdigen, die 20 Jahre später (1124) entstanden, und diese wiederum mit den Consuetudines Guigos vergleicht, die um das Jahr 1130 als erste geschriebene Regel bei den Carthäusern Geltung gewannen.

Als Bruno im Jahre 1090 nach Rom reiste, verliessen sämtliche Brüder, gegen den Wunsch ihres geistigen Vaters, die Carthause.[1]) Wie hätte das geschehen können, wenn sie durch eine Ordensregel gebunden gewesen wären? Unter den Normen der Benediktiner, die von Bruno an erster Stelle adoptiert wurden, ist das Gelübde der Stabilität, etwas speziell Benediktinisches, auf das Benedikt als wesentlich für das Bestehen des Ordens einen besonderen Wert gelegt hatte. Und in der That finden wir auch später in den Carthäuser-Satzungen dieses Gelübde besonders stark betont; aber in den ersten Jahren des Bestehens der Carthause war es deren Bewohnern noch vollständig fremd; das beweist die erwähnte Thatsache. Wie ist das zu erklären? Kannte Bruno das Gelübde der Benediktiner nicht? Diese Annahme ist ganz ausgeschlossen. Oder war er nicht von der Notwendigkeit oder doch von dem Werte desselben für das Klosterleben überzeugt? Auch diese Annahme ist von der Hand zu weisen, musste doch schon in der Theorie einem jeden ernsten Manne, vor allem in jener Zeit, die Wichtigkeit desselben einleuchten; Bruno hatte aber zudem noch Gelegenheit gefunden, in den ersten Jahren seines zurückgezogenen Lebens sich praktisch von dem Werte, ja der Notwendigkeit desselben zu überzeugen. Wenn wir es trotzdem zunächst bei den Carthäusern vermissen, so finden wir eine Erklärung nur darin, dass Bruno an eine Ordensgründung nicht gedacht hat und darum gar keine Vorschriften gegeben hatte. Selbst als er später Rom und die päpstliche Kurie wieder verliess, lag ihm der Gedanke an einen neuen Orden noch fern; wiederum war es nur das Bestreben, in der Einsamkeit Gott ungestört dienen zu können, das bei all seinen Schritten als leitendes Motiv hervorleuchtet. Darum schlug er die ihm vom Papste selbst angebotene klösterliche Niederlassung in Rom aus und wählte die einsamen

1) Bruno hatte an seiner Stelle den Bruder Landuin zum Vorsteher der Carthause und Obersten seiner Brüder ernannt, und diesen Verehrung und Gehorsam gegen ihn ans Herz gelegt. Trotzdem zerstreuten sie sich. S. unten § 5.

Schluchten der rauhen calabresischen Berge als Aufenthaltsort. Aber dann zeigte sich auch die Notwendigkeit einer Organisation; gerade die Trennung der Anachoreten, deren grösster Teil in der Carthause bei Grenoble lebte, — die Brüder waren nämlich bald wieder dorthin zurückgekehrt — während ihr ehemaliges Haupt in Calabrien weilte, wo sich ihm bald wiederum neue Gefährten anschlossen, wurde Veranlassung zur Aufstellung von Normen, um durch solche eine Gleichförmigkeit in der Lebensweise der beiden Häuser herzustellen und der Gefahr der übermässigen Strenge oder der Verweichlichung zu begegnen. Erst jetzt könnte man rücksichtlich der Organisation von einem Orden der Carthäuser sprechen; thatsächlich war er aber noch keiner, denn es fehlte ihm noch die Bestätigung. Woher kam es, dass ihm diese so spät zu Teil wurde?[1]) Daher, dass Bruno keinen Orden gründen wollte, und sich nicht um die päpstliche Bestätigung bemühte! Diese war in jener Zeit überhaupt unschwer zu erlangen; Bruno aber hätte sie unfehlbar gewiss erhalten, wenn er sich nur bei Papst Urban, der sein Schüler war und ihm häufiger Beweise seines Wohlwollens gegeben hat, darum beworben hätte. Es hätte auch die bischöfliche Bestätigung genügt, die er eben so leicht sowohl von Bischof Hugo von Grenoble, als auch dem Ordinarius der Diözese Squillace, wo die neue Carthause lag, hätte erhalten können; er hat sie nicht gesucht. Aber das Ansehen Brunos, des einfachen, schlichten Einsiedlers, als des geistigen Vaters des Ordens, steht moralisch viel grösser da, als wenn er thatsächlich selbst denselben gegründet hätte; denn mit jenen Thatsachen steht fest, dass es allein die Kraft der Persönlichkeit und des asketischen Ideals Brunos ist, die dessen Schöpfung hat gedeihen und stark werden lassen.

Guigo nennt uns als Gefährten Brunos Landuin, Stephan von Bourges und Stephan von Die, Hugo den Kaplan, und die beiden Laien Andreas und Guarinus. Landuin, ein Tusker, zu Lucca geboren, wird uns als ein in geistlichen und weltlichen Wissenschaften ausgezeichneter Mann geschildert;[2]) er war später Prior der Hauptcarthause; wann und wo er sich dem hl. Bruno angeschlossen, ist mit Sicherheit nicht anzugeben, ein Rheimser ist er nicht gewesen. Aber ein bedeutender Geist war er und von Bruno besonders bevorzugt, tritt er uns in Ordensangelegenheiten noch

1) Erst Papst Alexander III. bestätigte i. J. 1170 den Orden.
2) Labbé, l. c. 639.

wiederholt entgegen; als späterer Leiter der Hauptcarthause stand er in Ansehen bei mehreren Päpsten. Die beiden Stephan waren Regular-Chorherren der Kongregation von St. Rufus zu Avignon;[1]) sie hatten mit Erlaubnis ihres Abtes ihr Kloster verlassen und sich später Bruno angeschlossen;[2]) auch sie gehörten nicht zum Klerus der Erzdiözese Rheims. In besonderem Masse hat die Aufmerksamkeit aller Brunobiographen in Anspruch genommen Hugo »quem cognominabant Capellanum, eo quod solus ex eis sacerdotis fungeretur officio«. Zu den verschiedensten Hypothesen, zu den gewagtesten Behauptungen haben diese Worte Anlass gegeben; manche Schriftsteller, und unter diesen kein geringerer, als der gelehrte Bollandist, haben daraus den Schluss gezogen, Bruno sei, wenigstens damals, noch kein Priester gewesen, andere haben zu den seltsamsten Erklärungen dieser Worte in Bezug auf die Persönlichkeit und das Amt Hugos gegriffen. Und doch ist gar kein Grund vorhanden, von der wörtlichen Uebersetzung der Stelle abzugehen, die auch allein befriedigt: »sie nannten ihn Kaplan, weil er allein das Amt des Priesters ausübte«;[3]) die anderen enthielten sich der Ausübung der Seelsorge. Hugo war vielleicht der einzige, der mit Bruno aus dem Erzbistum Rheims gekommen war und schon in Molesme und Sêche-Fontaine der Gefährte des Heiligen gewesen war; man könnte das aus den Worten Guigos schliessen: »cognominabant eum Capellanum, eo quod .... fungeretur«; der

---

1) Das Kloster des hl. Rufus lag ausserhalb der Mauern der Stadt Avignon, und nicht bei Valence, wie wir in der vita Brunonis von Franz Dupuy lesen. Erst in Folge der Wirren des ersten heiligen Krieges wurde es i. J. 1210 nach der Rhône-Insel Eparvière bei Valence verlegt, nach Valence selbst übersiedelten die Chorherren erst 1560. (Vgl. Chopinus lib. II. Monast. tit. 1; Heimbucher, Die Orden etc. I. 399). Vom 19. September 1095 existiert ein Brief Urbans II., durch den er dem Kloster »St. Ruffi Avenionensis« verschiedene Privilegien verleiht und die Besitzungen bestätigt auf Bitten des Abtes Arbert. Jaffé, Reg. I². 5579.

2) Wahrscheinlich hatten sie schon früher im nördlichen Frankreich ein Anachoretenleben geführt uud schon dort die Bekanntschaft Brunos gemacht. Cfr. Herzogs Realencycl. VII. 546.

3) Tracy sagt von Hugo: qu'ils nommaient le Chapelain, parce qu'il étoit le seul des compagnons de S. Bruno, qui s'acquittait parmi eux de l'office de Prêtre. (l. c. p. 34). Surius hat die Worte Guigos umgeändert und schreibt: . . . quod solus inter eos sacerdotio initiatus esset. Das giebt natürlich einen ganz anderen Sinn. Nach Guigo wäre Hugo eine Art Hebdomadar gewesen, der die Beichten der Klosterleute entgegen zu nehmen, ihnen die Sakramente zu spenden hatte etc.; die hl. Messe wurde in der ersten Zeit bei den Carthäusern nur selten gefeiert. — Zanottis Ansicht: Cio se referisse (die Worte ex eis nämlich) ai sei compagni (mit Ausschluss Brunos) ist unhaltbar.

durch den Gebrauch des Imperfektes andeuten wollte, dass jene Benennung Hugos bei seinen Gefährten schon zur Gewohnheit geworden war; etwas Bestimmtes lässt sich nicht anführen. Von den beiden Laien, Andreas und Guarinus, ist gar nichts bekannt.

Nach der Tradition nahmen Bruno und seine Gefährten ihren Weg über Corenc, beim Col des Portes vorbei und wandten sich dann nach La Cluse. Vor dem Eingange in die Einöde ruhten sie dann einige Zeit aus [1]) und bestärkten sich gegenseitig in ihrem Vorhaben, indem sie sich über die Vorzüge des Einsiedlerlebens unterhielten. Sei dem nun, wie ihm wolle, sicher ist, dass der Bischof Hugo in seiner grossen Verehrung gegen die Einsiedler diese selbst begleitete und ihnen den Weg in die schaurige Einöde zeigte, den sie freilich allein auch niemals gefunden haben würden. Ueber dieselbe entwerfen uns die Schriftsteller packende Schilderungen. »Drei Stunden hinter Grenoble,« schreibt mit grosser Lebendigkeit Hurter, »erheben sich von steilen Wänden und von tiefen Schluchten durchschnitten, die Gebirge des Delphinats, auf welchen in späterer Zeit, 3136 Fuss über dem Meere, die grosse Carthause erbaut wurde. Von dem Dorfe Sapey zieht sich bei drei Stunden weiter durch eine enge Kluft ein Pfad zwischen zwei Gebirgen, an deren Fuss sich der Waldbach Guyermort schäumend durchwindet; über düsteren Tannenwäldern starren nackte Felszacken hoch empor, und ausser dem Brausen des Wassers, dem Rauschen des Windes in den Baumwipfeln und dem Donner der zu Thal rollenden Lavinen lässt sich kein Laut durch die schaurige Einöde vernehmen. Zuletzt verengt sich der Pfad so, dass ein Haus mit einem Bogengange denselben völlig verschliesst. Noch weiter ziehen sich Berg und Abgrund und längs des in die Tiefe tosenden Baches und des selten von einem Sonnenstrahl erhellten Weges hinan, dann über eine kleine Ebene windet sich dieser noch höher zu einer von kahlen Felsen umschlossenen Stelle, hinter welcher hohe Eisberge emporragen.[2]) Hier glaubten Bruno und seine Gefährten den Ort gefunden zu

1) Später wurde dort zu Ehren des hl. Bruno eine Kapelle gebaut. Ein steinerner Altar trägt die Inschrift: »Initium terminorum et privilegiorum domus Carthusiae.« Paul III. gewährte durch Breve vom 23. Oktober 1540 den Besuchern der Kapelle reiche Ablässe.

2) »Inaccessabiles pene nivibus et glacie altissimas rupes non abhorrui,« sagt Peter der Ehrwürdige (ep. VI. 24), der die Gegend aus eigener Anschauung kannte. Vgl. Hurter a. a. O.

haben, wo sie, von der Welt abgetrennt, einzig der Erwägung überirdischer Dinge sich widmen könnten. Dass schon die Unwirtlichkeit dieser, so fern von allen menschlichen Wohnungen gelegenen, und damals nur unter Lebensgefahr zugänglichen Gegend, die ihren Namen Chartreuse auf den Orden verpflanzte, eine strenge Lebensweise auferlegen musste, entsprach vollkommen der Neigung Brunos und seiner Gefährten.« [1])

Diese Einöde also sollte die Wiege des Carthäuser-Ordens werden. Die erste Sorge war, den Ort mit den notdürftigsten Einrichtungen zu versehen, damit man sich gegen die ärgsten Unbilden der Witterung schützen konnte. Das Material dazu lieferte der Wald, und nach dem Rate und mit Hilfe Hugos, der die erforderlichen Mittel bereitwilligst zur Verfügung stellte, bauten die Einsiedler kleine, dürftige Zellen, in gleichmässigen Zwischenräumen von einander getrennt, in denen sie zunächst zu je zweien lebten; in der Mitte erhob sich eine kleine armselige, aber reinliche

---

1) Hurter a. a. O. 77 f. In der Anmerkung fügt er hinzu: Wege wurden erst später, durch die staunenswerte Ausdauer der Ordensbrüder längs der Felswände gebahnt. Um nur einen solchen zu erhalten, dass sich zwei Pferde ausweichen konnten, musste das Gebirge bis zu einer erstaunlichen Höhe hinauf behauen werden. — Nicht minder anziehend wie Hurter hat auch Sutor (De vita Cartusiana) l. 1. tr. II. c. 2) den Ort beschrieben: Est mons quidam arduus, saxosus, infoecundisque arboribus foecundus, cui Cartusiana nomen est. In eo monte, ubi domus Cartusiana sita conspicitur, declivis planities est, ad quam accessus difficilis, mirabilis ingressus, horrida loci facies, et situs denique terribilis admodum conspicitur . . . Vis horridam Cartusiani loci faciem videre? Si suspexeris: arduos saxososque montes, gelidas nives infoecundasque arbores dorso montium adhaerentes spectabis. Si despexeris: terrificum amnem in pede montium ingrate murmurantem videbis. Denique terribilem situm accipe. Nulla siquidem ibi amoenitas, nullum solamen, nulla terrena iucunditas adest:

»Vix ibi ridenti vestitur gramine tellus
»Vix ibi cantat ales, vix ibi sunt lustra ferarum.«

Nives quidem ibi perpetuo candore candescunt, sed nivea frigora livido pallore corpora inhabitantium afficiunt. Tanta denique est loci asperitas, ut nec Scythiae deserta nec Aegypti solitudines possint illi monti recte conferri. Horrendum itaque carcerem, purgatoriumque locum potius, quam aptum humanae vitae habitaculum merito dixeris. — »Nirgends vielleicht,« schreibt ein französischer Schöngeist (vgl. Cypr. Reichenlechner, Der Carthäuser-Orden, Würzburg 1885), »giebt es eine die Seele mehr erhebende Ansicht, als der Anblick dieser Wüste; das grossartige Schauspiel einer spärlich vom Tageslicht erhellten, sich ringsum darbietenden Schönheit und schauererregenden Erhabenheit müsste selbst einen Gottesleugner vom Dasein eines höchsten Wesens überzeugen.« In begeisterten Worten spricht sich auch Chateaubriand über den Ort aus: »Man vernimmt dort den letzten Lärm der Erde und das erste Konzert des Himmels.« Cfr. Dupuy, Blömenvenna und fast alle mittelalterlichen Schriftsteller.

Kirche. Abt Guibert von Nogent, der im Jahre 1104 einen Besuch in der Carthause machte, giebt über seine Wahrnehmungen folgende Mitteilungen: Die Kirche liegt nicht weit vom Abhange des Berges und ist dem Terrain entsprechend abschüssig gebaut. Es leben dort 13 Mönche. Ihr Kloster ist zwar wohl geeignet für ein Cönobitenleben, aber trotzdem wohnen sie nicht wie andere nach klösterlicher Art und Weise zusammen. Sie haben einzeln ihre eigenen Zellen, die in einem Kreise um das Kloster herumliegen; in diesen arbeiten, speisen und schlafen sie.[1])

Die Einöde, in die Hugo seine Schützlinge geführt hatte und die von diesen nun zur ferneren Wohnstätte erkoren war, war aber Eigentum mehrerer Besitzer, deren Namen wir — unter ihnen Abt Seguin von Chaise-Dieu — in der später ausgestellten Schenkungsurkunde kennen lernen. Sie wurde von diesen bald Bruno und seinen Gefährten zum freien Besitz überlassen; es ist sicher das Verdienst Hugos, die Besitzer zu der Schenkung an die Einsiedler veranlasst zu haben, wie er selbst auf seine Rechte feierlich verzichtete. Auf einer späteren Synode zu Grenoble, am 9. Dezember 1086, wurde die Schenkung beurkundet und von mehreren Zeugen beglaubigt;[2]) Bischof Hugo lobt die Schenker ausdrücklich wegen ihrer Liberalität. Was den Termin der Schenkung selbst angeht, so dürfen wir schon bei Hugos Eifer in der Fürsorge für die Einsiedler und bei seinem grossen Ansehen an einen baldigen Erfolg denken; sonst hätten die Einsiedler wohl auch nicht ihre Zellen errichten können. In diesem Gedanken werden wir befestigt durch eine zweite, unzweifelhaft echte Urkunde, ein Dekret des Bischofs Hugo, von Mabillon überliefert und datiert vom »Monat Juli 1084«, das den Frauen das Betreten des Gebietes der Carthause untersagt, die Jagd und den Fischfang etc. innerhalb dessen Grenzen unter

---

1) De vita sua III. c. 11. Man muss wohl beachten, dass Guibert im Jahre 1104 schrieb, als die Carthäuser-Niederlassung schon 20 Jahre alt war. Anfänglich lebten die Einsiedler, wie bemerkt, zu zwei und zwei in ihren Zellen; das Hauptgebäude ist auch erst später entstanden.

2) Die Urkunde bei Mörckens a. a. O. ebenso bei Tromby, Storia del Patriarca S. Brunone, Napoli 1775 II. app. LI und dem Boll. 504ff. Am Schlusse heisst es: Lecta est autem haec charta Gratianopoli in Ecclesia beatae et gloriosae semper Virginis Mariae, quarta feria secundae hebdomadae Dominici Adventus .... quinto Idus Decembris. Aus diesen Daten ergiebt sich, dass das Jahr 1086 in Rede steht. Es ist das Jahr der Bestätigung der Schenkung, die Schenkung selbst ist schon im Sommer 1084 erfolgt.

Androhung schwerer Strafe verbietet;[1]) ein solches Gebot hätte Hugo nicht erlassen können, wenn nicht die früheren Besitzer ihre Rechte abgetreten hätten.

Mit der Sorge für die materielle Existenz der neuen Gründung betrachtete aber der heilige Bischof seine Aufgabe noch nicht für erledigt. Durch häufigen Besuch der Einsiedler suchte er dieselben auch moralisch zu kräftigen und bei der Mitwelt in Ansehen zu bringen;[2]) die Erfolge zeigten sich bald, indem die Zahl der Mitglieder schnell wuchs. Andererseits fand Hugo selbst in dem Verkehr und der Unterhaltung mit den frommen Einsiedlern, vorab mit Bruno, Trost und Licht in den schweren Sorgen seines Hirtenamtes; bei ihnen vergass er für die kurze Zeit die Schwere seiner Pflichten und alles Irdische, hier lebte er ganz wie ein armer Carthäuser in Arbeit und Abtötung, mit einem anderen zusammen in einer Zelle. Dort übte er die Demut und die Selbstverleugnung eines Heiligen, so dass sein Zellengenosse sich zuweilen beschwerte, der Bischof nehme ihm alle und am liebsten die niedrigsten Dienste ab; dort vergass er so sehr die Welt und seine Stellung in derselben, dass Bruno ihn wiederholt ermahnen musste, nach Grenoble zurückzukehren und seines Amtes zu walten.[3]) Um aber auch in der Welt den armen Einsiedlern gleich zu sein, hatte er den Entschluss gefasst, seine Wagen und Pferde zu verkaufen, um »arm

---

1) Tromby l. c. L.

Juli 1084.

Hugo Gratianopolitanae Ecclesiae vocatus Episcopus, Presbyteris et laicis in Gratianopolitano Episcopatu commorantibus, aeternam in Domino salutem. — Quomodo Fratres nostri Cartusiae Monachi Deo placere desiderent, mundus, quem fugiunt, et loci in quo habitant asperitas, et solitudo satis probant: quorum desiderio, quoniam pax et quies maxime necessariae sunt, supra pontem, qui terminus possessionis eorum est, ad removenda ea, quae proposito eorum contraria sunt, domum aedificari consuluimus et praecepimus. Rogamus itaque dilectionem vestram, et auctoritate divina iniungimus, ut feminae per terram eorum nullatenus transeant, neque viri arma portantes. Praeterea infra terminos ipsorum possessionis piscationem et venationem, et avium captionem, ovium vel caprarum, atque omnium domesticorum animalium pascua et transitum prohibemus. Obedientes monitis nostris divina clementia in gratia sua multiplicet, et in omnibus bonis, quae ibidem a servis Dei geruntur, vel usque in saeculi finem gerenda sunt, eamdem, quam habere ipsi cupiunt partem, tribuat: Inobedientes vero divino iudicio reos relinquimus, et a saeculari potestate puniri faciemus. Datum mense Julio anno MLXXXIV.

Ebenso bei Mabillon, Annal. Bened. V. App. no 24.

2) Vices abbatis ac provisoris Gratianopolitanus episcopus exsequitur, sagt Guibert l. c.; wir können uns vorstellen, wie das Verhältnis gewesen sein muss, wenn Guibert zu dieser Ansicht gelangen konnte.

3) Guigo in der vita Hugonis l. c.

dem armen Christus nachzufolgen«; aber Bruno riet ihm im Interesse der Kirche und der Gläubigen davon ab. Ja von neuem tauchte durch den Verkehr mit Bruno in ihm die Sehnsucht nach dem Ordensleben auf, die ihn schon einmal getrieben hatte, seine bischöfliche Würde niederzulegen; er wolle sich gänzlich der Leitung Brunos unterstellen und selbst ein Carthäuserleben führen. Es bedurfte der ganzen Ueberredungskunst Brunos, um ihn von diesem für die Diözese Grenoble unter den damaligen Verhältnissen verhängnisvollen Schritt abzuhalten.[1])

§ 4.

## Das Leben in der Carthause.

Ueber das Leben in der Carthause geben uns die Zeitgenossen Brunos, Guibert von Nogent und Peter der Ehrwürdige, schon ein recht anschauliches Bild. Guigo, der fünfte Prior der Carthäuser († 1137), hat dann durch Aufzeichnung der »Consuetudines« des Ordens, die in letzter Linie nichts anderes sind, als die Regeln, nach denen man schon zur Zeit Brunos lebte, — wenn man überhaupt von Regeln in dieser Zeit schon reden darf — das Bild vervollständigt. Auf einen Punkt muss übrigens hier wiederum hingewiesen werden, dass es nämlich nicht in der Absicht Brunos gelegen hat, einen Orden zu stiften. Dementsprechend sind auch die »Consuetudines« nicht von ihm allein herrührend, noch viel weniger hat er Regeln oder Normen aufgeschrieben. Sie sind vielmehr, ebenso wie der Orden, erst im Laufe der Zeit und allmählich entstanden, wie die Gelegenheit es mit sich brachte. Auch die drei ersten Nachfolger Brunos haben nichts gethan für die Aufzeichnung der nach und nach entstandenen Regeln und Guigo weigerte sich anfangs seines Priorats ebenfalls, geschriebene Normen einzuführen, obgleich ihn die Prioren der Tochterhäuser wiederholt darum baten.[2]) Aber »viva voce« [3]) hatten sich nichtsdestoweniger die Normen weiter vererbt und durch die lange Gewohnheit Bürgerrechte gewonnen; die Ueberschrift, die Guigo den von

1) Sein Vater Odo nahm indessen das Carthäuserkleid; wir finden seinen Namen in dem Verzeichnisse von 1101. Boll. 622.

2) Vgl. den Prolog Guigos zu den Consuetudines bei Migne 153, 635.

3) cf. Boll. 646.

ihm gesammelten Gebräuchen gab, »consuetudines«, besagt in dieser Hinsicht genug, und indem er schreibt, er habe nur im Auftrage des Bischofs Hugo, »cuius voluntati resistere fas non habemus,« seine Arbeit unternommen,[1]) deutet er klar genug an, eine wie allgemeine und starke Geltung die Gebräuche in der Genossenschaft schon erhalten hatten.[2])

Bruno und seine Gefährten hatten keine eigenen Lebensnormen, sie wollten ja nur fern von der Welt für Gott und ihre Seele leben; in der Erkenntnis aber, dass ein Geistesmann nach bestimmten Regeln leben müsse, wolle er denn zu seinem Ziele gelangen, nahmen sie sich neben der Regel der hl. Schrift, die für Menschen jeglichen Standes passe, die damals fast überall herrschende Regel des hl. Benedikt zum Vorbilde,[3]) die Bruno in Molesme und Sêche-Fontaine schon näher kennen gelernt und geübt hatte; im übrigen war den Einsiedlern das Beispiel Brunos eine lebendige Regel.[4]) Und die Regel Benedikts ist immer der Hauptinhalt der Carthäuserregel geblieben. Schon Guigo sagt im Vorwort zu den Consuetudines, dass in der Benediktinerregel die ihrige der Hauptsache nach enthalten sei, und auch bei den neueren, revidierten Carthäuserregeln ist der Anschluss an die Benediktiner, deren Brevier und Professformel der Orden annahm,[5]) so eng, dass man glauben könnte, die Consuetudines einer Benediktiner-Kongregation vor sich zu haben.[6])

---

1) Im Prolog 635.

2) Der erfahrene Bischof Hugo zeigt sich hier doch als den weitsichtigeren. Der Mangel jeglicher schriftlichen Regel hätte sich doch im Laufe der Zeit, zumal nachdem sich die Häuser vermehrt hatten, rächen müssen, wie es uns die Geschichte des Camaldolenserordens zeigt. Vgl. Kirch.-Lex. II. 1746.

3) In einer alten Handschrift des Klosters von Portes finden sich die Worte: Statuta Guigonis Cartusiae prioris iuxta Regulam S. Benedicti. Und Guigo selbst bemerkt im Prolog zu den Consuetudines, er habe unterlassen, diese aufzuschreiben, »quod vel in epistolis b. Hieronymi vel in Regula b. Benedicti omnia paene, quae hic religiose agere consuevimus, contineri credebamus. (cf. Mabillon, Annal. O. S. B. c. 65; praef. in saec. VI. Bened. II. 87.) Ja noch bis zur Kanonisation Brunos nannten die Carthäuser bei der Rezitation der Confessio Benedikt ihren Vater, und noch lange, bis zur Zeit Mabillons, beteten sie ihr Brevier, das auch heute noch dem der Benediktiner fast gleich ist, nach der Benediktinerregel und noch heute feiern sie das Fest St. Benedikts.

4) cf. vita Brun. von Dupuy, prol. n. 3: Bruno vivendi normam suo exemplo monstravit. Migne 152, 492.

5) Ueber das Offizium schreibt Guigo: in officio divino cum ceteris monachis multum, maxime in Psalmodia regulari, concordes inveniamur. l. c. bei Migne 153, 640.

6) Vgl. Kienle im Kirch.-Lex. IX, 1008.

Dem aufmerksamen Beobachter werden indessen viele Abweichungen von der Regel Benedikts nicht entgehen; er wird aber bald finden, dass auch diese nicht carthusianischen Ursprunges sind, wie sich überhaupt in der ganzen Carthäuserregel kaum etwas Originelles, das von Bedeutung wäre, findet. Vor allem in der äusseren Einrichtung und in der Verfassung des Ordens haben sich die Carthäuser die Regel Romualds, wie sie im Eremitenorden der Camaldolenser beobachtet wird, zum Muster genommen. Da indessen auch diese Regel in letzter Linie nichts anders, als die Benediktinerregel ist, die nur von Romuald in vielen Punkten verschärft und verändert ist, so könnte die Annahme entstehen, als hätten die Carthäuser auch das speziell Benediktinische in ihrer Regel nur indirekt von Benedikt, direkt aber von Romuald entlehnt. Doch ist dieselbe unbegründet. Bruno hatte, wie erwähnt, schon in Molesme und Sêche-Fontaine nach der Benediktinerregel gelebt, und Benedikt ist stets im Orden der Carthäuser besonders verehrt worden, bis zum 16. Jahrhundert sogar als Vater desselben.[1]) Zudem erklärt Guigo ausdrücklich, dass man Benedikts Regel kopiert habe,[2]) und an den Worten dieses demütigen und wahrheitsliebenden Mannes dürfen wir nicht zweifeln. Es haben vielmehr die Carthäuser nur dasjenige von den Camaldolenser-Eremiten entlehnt, was sie dort für ihre Lebensweise und Ziele besonders geeignet, bei den Benediktinern aber nicht fanden. Die letzteren waren ein reiner Klosterorden, Romuald und seine Freunde lebten ebenso, wie später Bruno mit seinen Gefährten, frei nebeneinander; erst später, um das Jahr 1020, als Romuald sich in die Einsamkeit des Berges Sitria bei Sasso-Ferrato zurückzog, gab er den Seinigen in der Person des Pietro Dagnino einen Prior. Eine Regel hatte Romuald nicht geschrieben, sein Beispiel war Regel, und aus ihm gingen die Consuetudines Camaldolenses hervor, die vielleicht schon im Jahre 1072 aufgezeichnet waren, denn aus der Bestätigung des Camaldolenserordens durch Alexander II., die in diesem Jahre erfolgte, darf das schon geschlossen werden. Sie erhielten dann im Laufe der Zeit wiederholt Veränderungen und Zusätze, vor allem von dem 4. Prior Rudolf in den Jahren 1080 und 1085;[3]) ebenderselbe gab die Satzungen im Jahre 1102

1) Vgl. oben S. 115, Anm. 3.

2) Vgl. den Prolog. Guigos bei Migne, l. c.

3) Die heute noch beobachteten Consuetudines Camald. stammen aus dem Jahre 1569. Vgl. Heimbucher, Orden I, 204. — Die Rudolfinischen Satzungen

heraus.[1]) Man darf wohl mit Recht den seligen Rudolf als den eigentlichen Urheber der Camaldolenserordens-Einrichtung in ihrer jetzigen Gestalt betrachten, insofern nämlich, als er eine Scheidung in Eremiten- und Cönobiten-Camaldolenser hat eintreten lassen. Nicht alle, die nach Camaldoli kamen, konnten die Last des strengen Einsiedlerlebens tragen, darum gestaltete Rudolf die am Fusse des Berges Camaldoli gelegene Klause Fontebuono zu einem Kloster um, in dem schwache und kränkliche Mönche ein Cönobitenleben führen sollten; von dort aus sollte auch die Einsiedelei mit dem Nötigen versehen werden.[2]) Nachdem auch das festgestellt ist, dürfen wir sagen, dass die Persönlichkeit Rudolfs es ist, die für die Ausgestaltung des Carthäuserordens neben Benedikt von hervorragender, grundlegender Bedeutung ist. Daneben dürften die Carthäuser sich auch in einigen Punkten den Cisterziensern angeschlossen haben, mit deren Gründer Robert der hl. Bruno befreundet war.[3])

Das Grundprinzip bei Camaldolensern und Carthäusern ist dasselbe: es ist das strenge ägyptische Einsiedlerleben mit dem abendländischen Mönchsleben, wie es in Benedikts Schöpfung verkörpert ist, vereinigt.[4]) Diesem Prinzip entsprechend erscheint in beiden Orden die Benediktinerregel vielfach verändert und manches neu geschaffen und man kann sagen, dass die Lebensweise (der Eremiten) derselben zwischen dem Anachoreten- und Cönobitenleben in der Mitte steht. Zum Anachoretenleben gehört, dass jeder ein einzeln stehendes Häuschen bewohnt,[5]) abgesondert von seinen Mitbrüdern, zum Cönobitenleben gehört die Unterwerfung unter ein gemeinsames Oberhaupt, unter dessen Leitung alle an den Vorteilen des Zusammenlebens partizipieren, alle von einander lernen, sich für einander aufopfern sollen. Zur Erreichung dieses Zieles unterhalten sie sich zuweilen, an den sog. Rekreationstagen, gemeinschaft-

---

bei Mittarelli und Costadoni, Annal. Camald. Venedig 1755—1773. tom. III. app. 512 u. 542.

1) Vgl. Heimbucher, 1. 204.

2) Vgl. K. L. II. 1746.

3) Vgl. S. 100 ff.

4) Vgl. hierzu die Ausführungen Peters l. c.: More antiquo Aegyptiorum monachorum singulares cellas perpetuo inhabitabant . . . Ad vesperas et matutinas in ecclesia cuncti conveniunt.

5) Nur in den ersten Anfängen des Carthäuserordens wohnten, durch Not gezwungen, je zwei Brüder in einem Häuschen. — Uebrigens wohnten in Fonte-Avellana, der Stiftung Peter Damianis, je 2 in einer Klause. Vgl. Kleinermanns, der hl. Petrus Damiani. Steyl 1882. S. 37.

lich, speisen auch an bestimmten Tagen[1]) zusammen und beten gemeinsam in der Kirche Matutin und Vesper. So war und ist es mit ganz unwesentlichen Variationen bei Camaldolensern und Carthäusern. Sehr bemerkenswert erscheint, dass die Camaldolenser zuerst zur Verrichtung der Arbeit und der niederen Dienstleistungen das Institut der »Famuli« schufen, das dann, von Gualbert weiter ausgebildet, bei den Cisterziensern grosse Bedeutung gewann, dann aber auch bei den Carthäusern Eingang fand. Denn ebenso führte Bruno im Jahre 1097 im Kloster St. Stephan das Cönobitenleben nach Camaldolensischem Muster ein.

Unsere Aufmerksamkeit nimmt hier zunächst, — um die Reihenfolge der obengenannten Quellen inne zu halten — die Nachricht Guiberts, dass man an ein klösterliches Zusammenleben bei den Carthäusern nicht denken dürfe,[2]) in Anspruch; sie wohnten, arbeiteten, speisten und schliefen einzeln in getrennt stehenden Zellen. Das ist echt camaldolensisch.[3]) Romuald hatte zuerst, als er im Jahre 1012 im Toskanischen, auf dem Campo Maldoli, eine klösterliche Niederlassung errichtete, für sich und seine 4 Gefährten von einander getrennte Zellen gebaut, und in deren Mitte eine Kirche. Weitere Genossen fanden sich bald und bauten ihre Zellen in der Nachbarschaft an. So bildete also die Camaldolenser-Niederlassung eine kleine Gemeinde für sich, die Romuald mit einer Mauer umgeben liess. Nach der Camaldolenser-Regel befinden sich die Wirtschaftsgebäude ausserhalb der Mauer, die Carthäuser errichteten sie innerhalb derselben; beide Regeln aber kommen darin der benediktinischen gleich, dass sie die Befriedigung der Lebensbedürfnisse der Klosterbewohner durch deren eigene Arbeit und Produkte zur Pflicht machen.[4])

Hören wir übrigens Guibert selbst: »Die Kirche (der Carthäuser) steht auf einem Felsen, um sie herum befinden sich die einzelnen Zellen, in denen die Mönche einzeln arbeiten, schlafen

1) Die Camaldolenser nach ihrer ursprünglichen Regel an allen Festen mit 12 Lektionen (vgl. Annal. Camald. l. c. 549), die Carthäuser an Sonn- und Feiertagen.

2) Non claustraliter cohabitant. l. c.

3) Mabillon, Annal. Ord. S. B. IV. 261 ff., Henrion-Fehr, Allgemeine Geschichte der Mönchsorden, I. 66 ff., Heimbucher, die Orden u. Kongregationen der kath. Kirche, I. 204 f.

4) Vor allem war es aber der Cisterzienserorden, der das Leben aus dem Ackerbau und der Viehzucht durch die Charta caritatis Stephan Hardings vom Jahre 1118 zur Pflicht machte. Vgl. Herzogs Realenc. IV. 118.

und essen.[1]) Am Sonntag erhalten sie vom Schaffner die Speisen: Brot nämlich und Gemüse, die einzige Speise, die sie gekocht geniessen, und die sich ein jeder selbst zubereiten und kochen muss.[2]) Das Wasser entnehmen sie aus einer Quelle,[3]) die an allen Zellen vorbeifliesst und infolge bestimmter Vorrichtungen durch Kanäle in die einzelnen Wohnungen geleitet wird. An Sonntagen und hohen Festtagen geniessen sie Fisch und Käse, Fische jedoch nur, wenn sie solche geschenkt erhalten, denn gekauft werden keine.[4]) Gold, Silber, Kirchenschmuck kennen sie nicht; sie besitzen nichts als einen silbernen Kelch.[5]) Zur Kirche kommen sie nicht wie wir[6]) zu den gewohnten Tagzeiten, sondern nur zu bestimmten Horen;[7]) die Messe hören sie, wenn ich nicht irre, nur an Sonn- und Feiertagen.[8]) Fast nie sprechen sie;[9]) wenn sie etwas notwendig haben, bedienen sie sich der Zeichensprache. Der Wein — wenn sie überhaupt solchen trinken — ist derart durch Vermischung verdorben, dass er nicht nur keine Kräfte mehr bringt, sondern nicht einmal noch Geschmack hat; er ist kaum besser als gewöhnliches Wasser.[10]) Ein Cilicium tragen sie auf dem blossen Leibe,[11]) die übrigen Kleider sind sehr dünn. Sie stehen unter einem Prior; die Stelle des Abtes vertritt der Bischof von Grenoble, ein Mann von aussergewöhnlicher Heiligkeit. Wenn sie

1) cf. cap. 26 der Annal. Camald. l. c. 522.

2) Vgl. cap. 24 der Camald. Regel l. c. 522.

3) Die Quelle soll nach einigen späteren Schriftstellern (Dorlandus, Raynaud, Benedictus) einem Wunder ihren Ursprung verdanken. Nach der Ansicht einiger ist sie auf das Gebet Brunos hin entstanden, nach anderen hat Hugo sie durch seine Fürbitte hervorgerufen. Die Nachricht ist sagenhaft, wohl nach Art der Wandersage, wie sie uns auch z. B. in der Entstehung der Quelle von Gutwasser (in Böhmen) ein Geschenk des hl. Günther erblicken lässt. cf. Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II. 2. 40 f. S. S. 155.

4) Die Camaldolenser kauften vor Ostern und Weihnachten Fische. cap. 27 l. c. 524.

5) Auch bei den Cisterziensern war durch Stephan Harding aller Kirchenschmuck verpönt. Vgl. Heimbucher, Orden I. 222.

6) Guibert war Benediktiner.

7) Vgl. die Bestimmungen Rudolfs aus dem Jahre 1085 l. c. 548.

8) cf. cap. 18 der Camald. Regel l. c. 521.

9) cf. cap. 21 der Camald. Regel l. c. 522.

10) Die Cam. tranken ungemischten Wein, weil er gemischt schädlich sei, aber sehr selten; die Tage waren genau bestimmt. cf. cap. 23. l. c. 522.

11) Bei den Cam. wurde das Tragen eines Cilicium in das Belieben des Einzelnen gestellt. »In his non necessitas imponitur« sagt Rudolf. cf. cap. 29, l. c. 525.

aber auch in jeder Hinsicht sehr arm sind, so haben sie sich doch eine sehr reiche Bibliothek erworben; je weniger Vorrat sie nämlich haben an materiellem Brot, eine desto grössere Menge suchen sie von jener Speise, die in Ewigkeit währt. Der Boden ist schlecht und unfruchtbar, sie haben deshalb nur einige Weizenfelder; sie halten aber eine grosse Menge Vieh, durch dessen Verkauf sie ihren Unterhalt bestreiten. Uebrigens leben sie durchaus getrennt von der Welt, nur nach ihrer Vervollkommnung strebend.« Mit diesen Mitteilungen des scharf beobachtenden Abtes von Nogent stimmt durchaus überein, was Peter der Ehrwürdige berichtet. Und Peter ist glaubwürdig; er stand in engster Beziehung zu den Carthäusern, und zumal mit Guigo verknüpften ihn die engsten Freundschaftsbande; in einzelnen Punkten werden die Mitteilungen Guiberts durch Peters Notizen ergänzt. Peter schreibt[1]: »Niemals essen sie Fleisch, selbst nicht in Krankheitsfällen,[2] Fische nur dann, wenn sie solche zum Geschenk erhalten, Eier und Käse nur an Sonn- und Festtagen, gekochtes Gemüse an Dienstagen und Sonnabenden,[3] am Montag, Mittwoch und Freitag geniessen sie nur Brot und Wasser.[4] Sie speisen nur einmal am Tage, mit Ausnahme der Oktaven von Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Pfingsten.[5] Die Kleidung ist schlecht: auf blossem Leibe tragen sie ein härenes, stechendes Gewand. Das ganze Offizium singen sie nur an Festtagen in der Kirche, sonst nur die Matutin und Vesper; die anderen Tagzeiten beten sie einzeln in der Zelle.[6] Vermögen dürfen sie ausser den zur Bestreitung des Lebensunterhaltes notwendigen Herden nicht besitzen. Die Zahl der Mitglieder in den einzelnen Klöstern ist genau bestimmt: neben dem

---

1) De miraculis lib. II. 28.

2) Ebenso wie die Camaldolenser. Vgl. c. 9 u. c. 11 der Regel, l. c. 518.

3) Die Camaldolenser an Sonntagen und Donnerstagen. Vgl. Helyot V. 287. cf. cap. XI. l. c. 518.

4) cf. Guigonis consuetudines bei Migne P. L. CLIII. 768. cap. XXXIII. 1. Der Wortlaut ist fast derselbe wie bei Peter; auch an anderen Stellen tritt der volle Einklang mit den Schilderungen Guiberts und Peters glänzend hervor. Die Vorschriften der Camaldolenser sind schärfer; sie hatten ehedem wöchentlich 5 Fasttage bei Wasser und Brot. cf. cap. XI. l. c. 518. Vgl. auch Kleinermanns, S. 39.

5) Peter muss wohl in der Fastenzeit, die allerdings vom Feste Kreuz-Erhöhung bis Ostern dauert, in der Carthause gewesen sein; sonst war doch meistens eine zweite Mahlzeit gestattet.

6) Näheres über das Offizium und die Feier des Gottesdienstes enthalten die consuetudines; vergl. S. 123 f.

Prior sind es 12 Mönche und 18 Laienbrüder.[1]) In den Zellen beschäftigen sie sich neben dem Gebet und der Betrachtung mit Abschreiben von Büchern; das hl. Messopfer feiern sie für gewöhnlich nur an Sonn- und Festtagen.«

Um die Mitteilungen dieser beiden Autoren nach Gebühr würdigen zu können, darf man vor allem nicht ausser Acht lassen, in welche Zeit die Beobachtungen derselben fallen. Und es ist um so notwendiger, das festzustellen, als bei einem Vergleiche der Berichte mit einander und mit den Consuetudines Guigos uns hin und wieder Abweichungen nicht verborgen bleiben können. Doch ist das eine Thatsache, die leicht erklärlich ist, wenn man bedenkt, dass die Lebensnormen der Carthäuser sich damals noch in steter Entwickelung befanden. Guibert machte im Jahre 1104 einen Besuch in der Carthause; daraufhin nahm er Veranlassung, seine Wahrnehmungen aufzuzeichnen. Es kann uns somit nicht überraschen, wenn seine Mitteilungen schon eine Herrschaft bestimmter Gewohnheiten verraten, so dass eine gewisse Regel bezw. Regelmässigkeit bei den Carthäusern hervortritt. Im Laufe der 20 Jahre des Bestehens der Einsiedelei war schon manches entstanden, was der Absicht der ersten Bewohner derselben, die nur Gott dienen wollten, unbekümmert um das Leben und Treiben um sie herum, nicht mehr durchaus entsprach; Charaktereigenschaften und Neigungen der einzelnen, und Einflüsse, die uns stets unbekannt bleiben werden, hatten hie und da Dinge gezeitigt, die, weil von keinem verworfen, im Laufe der Zeit durch die Gewohnheit allgemeine Geltung erlangten. Zudem hatte Bruno schon vor 14 Jahren die Carthause verlassen; das Andenken an sein Beispiel, das früher neben den Lehren der hl. Schrift allein massgebend geworden war, war zum Teil mehr oder minder erloschen, zum Teil ganz unbekannt; neue Elemente hatten sich hinzugesellt und da die imponierende Gestalt Brunos fehlte, die durch ihre blosse Gegenwart Achtung und Verehrung gebot, waren bestimmte Normen eine gebieterische Notwendigkeit. Aber an schriftliche Aufzeichnungen dachte man trotzdem noch nicht; die Gewohnheiten, wie sie von Bruno überkommen waren, wurden dem Bedürfnisse entsprechend erweitert und ergänzt; so bildeten sich die Satzungen. Und da ja des Carthäusers erstes Streben die Verleugnung des eigenen

1) Nach Guigo cap. 78 sollten nicht über 15 Mönche und 16 Laienbrüder in einer Einsiedelei sein; doch durfte aus gewissen Gründen von dieser Vorschrift abgegangen werden.

Willens sein sollte — können wir uns wundern, wenn schon Guibert eine solche Gleichmässigkeit im täglichen Leben der Einsiedler vorfindet? Aber ebensowenig können wir uns nach dem Gesagten wundern, wenn die Mitteilungen Guiberts am dürftigsten sind und in manchen unwesentlichen Einzelheiten von den »Gewohnheiten« Guigos abweichen. Peters Aufzeichnungen sind etwa 20 Jahre jünger. Er spricht schon von mehreren Klöstern und von der Zahl der Mönche in denselben. Derlei Bestimmungen sind erst verständlich nach Gründung der französischen Carthausen, also nach 1115; da aber Peters Verkehr mit Guigo und den Carthäusern erst in seine Abtsjahre fällt, so können die Notizen Peters erst nach 1121, dem Beginne seiner Abtswürde entstanden sein,[1]) und sie sind dementsprechend reicher und ausführlicher geworden. Es ist somit durchaus kein Grund zu der Annahme vorhanden, Guibert habe sich geirrt, so z. B. wenn er berichtet, es werde nur selten das hl. Messopfer gefeiert,[2]) und man pflege sich, da Sprechen verboten war, der Zeichensprache zu bedienen.[3])

Versuchen wir nunmehr, mit Hilfe der Gewohnheiten Guigos das Bild über die Lebensweise der ersten Carthäuser zu vervollständigen. Wie schon gezeigt, ist die Carthäuserregel der Benediktiner- und Camaldolenserregel im allgemeinen entlehnt; Guigo selbst bemerkt dies bezüglich der ersteren in der Einleitung seines Werkes.[4]) Wir dürfen aber in dem Werke Guigos keinen einheitlichen, systematischen Aufbau erwarten; frei und lose gliedern sich

---

1) Wahrscheinlich im Jahre 1124.

2) Tappert a. a. O. 109 beschuldigt ihn dessen inbezug auf die Feier des hl. Messopfers. Guibert fügt übrigens hinzu: ni fallor. Wenn nun aber auch, wie Tappert behauptet, nach Guigos Aufzeichnungen die hl. Messe täglich gefeiert wurde, so folgt noch nicht, dass dieses auch schon zur Guiberts Zeit der Fall war. Peter der Ehrwürdige berichtet genau so wie Guibert und er war sehr gut über die Gebräuche bei den Carthäusern unterrichtet. Aber Tappert scheint sich geirrt zu haben, denn Guigo bemerkt wiederholt, direkt und indirekt, dass die hl. Messe nicht immer gefeiert wurde, und er spricht durchaus nicht immer, wie T. will, von gesungenen Messen. Dass sie an einzelnen Wochentagen gefeiert wurden, leugnet auch Guibert nicht. Uebrigens bestätigt Peter seine Angabe. cf. Consuetudines Guig. l. c. IV. 8, 12, 15, 34, 35; VII. 4; IX. 2, 3.

3) Guigo sagt allerdings: Soli enim degentes signa coenobiorum, aut nulla, aut pauca novimus sufficere putantes linguam solam, non etiam ceteros artus reatibus implicare loquendi (XXXI. 3). Für den Notfall war es gestattet, das Schweigen zu brechen, aber da Guibert aus eigener Anschauung spricht, haben wir keinen Grund, an der Wahrheit seiner Worte zu zweifeln, dass nämlich damals die Carthäuser dasselbe thaten, was auch nach Guigos Worten allgemein Gebrauch war.

4) Siehe S. 116.

die einzelnen Kapitel aneinander. Die Consuetudines behandeln in den ersten acht Kapiteln die Feier des täglichen Offiziums. Vor allem ist hier die bis ins kleinste gehende, gewissenhafte Sorgfalt auffallend, mit der den Angehörigen der Genossenschaft die pünktliche Feier des Gottesdienstes, die genaue Befolgung des Ritus und der liturgischen Vorschriften der Kirche zur Pflicht gemacht wird. Der Hauptsache nach sind es die rituellen und liturgischen Vorschriften der allgemeinen Kirche, wie wir sie auch in der Benediktinerregel finden,[1]) doch giebt es nicht wenige Abweichungen.[2]) Das Brevier, das noch heute wesentlich mit dem der Benediktiner übereinstimmt, aber abweicht von dem römischen, war das sogenannte breviarium monasticum, von Benedikt selbst eingeführt. Es hat, abweichend vom römischen, in der Matutin nur 2 Nokturnen mit zusammen 12 Psalmen; an Sonn- und Feiertagen wurde jedoch eine 3. Nokturn, bestehend aus 3 Kantiken des alten Testamentes, eingeschoben und die Zahl der Lektionen in den einzelnen Nokturnen betrug 4 (statt 3).[3]) Die Vesper hat nur 4, die Komplet nur 3 Psalmen und kein »Nunc dimittis«; alle 150 Psalmen werden aber im Laufe der Woche gebetet.[4]) Die Matutin und Laudes wurden um Mitternacht gemeinschaftlich in der Kirche gebetet,[5]) ebenso die Vesper; die anderen Horen betete man einzeln in den Zellen. Ebenso wurde das Offizium de Beata an allen Tagen privatim rezitiert,[6]) sowie an den meisten Tagen das Toten-Offizium. Niemals erlitt das tägliche Offizium eine Abänderung; kein Fest wurde wegen Okkurrenz mit einem anderen Feste verlegt. Mussten so schon die Offizien lange Zeit in An-

1) In der Benediktinerregel sind 13 Kapitel dem Kultus und den Gebetszeiten gewidmet. cf. Ziegelbauer, Hist. litt. O. S. B. III. 8; Holstein-Brockie, Codex Regularum I, 113 seqq. Die beste Ausgabe von Eduard Woelfflin, Benedicti Regula monachorum. Lipsiae 1895. Nach ihr sind die Kapitel zitiert.

2) Vgl. cap. 35 der ersten Rudolfinischen Bestimmungen l. c. 526 und die Constitutionen vom Jahre 1085 ibid. p. 548.

3) Aehnlich in Camaldoli. l. c.

4) In Cam. alle Tage. c. 35 l. c. 526.

5) Wie bei den Cam. cf. c. 18, l. c. 520.

6) Doch wurde dieses Offizium nicht von Anfang an täglich gebetet, sondern erst später, wahrscheinlich erst nach 1095, nachdem Urban II. dasselbe auf dem Konzil von Clermont allen Klerikern empfohlen hatte. Die Carthäuser führen die Einführung allerdings auf eine Erscheinung zurück, bei welcher ihnen durch den hl. Petrus gesagt wurde, dass sie nur durch die Fürbitte Marias aus ihrer Not errettet seien. (Vergl. Boll. 606 ff.) Es wurde aber schon zur Zeit des hl. Petrus Damiani in den Klöstern gebetet. Vgl. Kleinermanns, Petrus Damiani, S. 25, 38.

spruch nehmen, so wurden sie noch mehr ausgedehnt durch die Art und Weise der Verrichtung. Wie bei den Camaldolensern so war auch bei den Carthäusern der Gesang schleppend und klagend; alles, was auch den Weltmenschen im Gesange zu erbauen und zu erfreuen pflegt, sollte vermieden werden.[1]) Mit Aufrechterhaltung der Ordnung wurde ein Bruder betraut; er hatte für die exakte Ausführung der Bestimmungen zu sorgen und ev. den Uebertreter zu strafen.[2])

Die hl. Messe, zumal die solenne, wurde in der ersten Zeit nur selten gefeiert;[3]) Prozessionen waren ganz unbekannt. Auch der Messritus der Carthäuser ist vom römischen abweichend und zeichnet sich durch grosse Einfachheit aus. Die Gotteshäuser sollen reinlich sein, aber ohne Schmuck und Kostbarkeiten; den Schmuck sollten die reinen Herzen der Kirchenbesucher bilden. Ueberall war nur ein hölzerner Altar und ebenfalls nur ein minderwertiger Kelch vorgesehen. — Kap. 9 bestimmte, dass sechsmal im Jahre, zu Ostern, Pfingsten, Maria Himmelfahrt, Weihnachten und Aschermittwoch das Haupthaar geschoren werden solle. Dann folgen die Regeln über die Behandlung der Kranken[4]) und Sterbenden, das Toten-Offizium und das Begräbnis. Für die Kranken waren die Vorschriften etwas gemildert; sie durften, aber nur in schweren Fällen, Fleisch essen; für sie wurden auch Fische gekauft. Ebenso erhielten sie besseres Brot und besseren Wein, Arznei jedoch nur in schlimmen Fällen. War ein Mitbruder dem Sterben nahe, so sollten sich alle um ihn versammeln; unter den Gebeten aller schied derselbe dann aus dem Leben. Der Tote wurde dann in seiner gewöhnlichen Kleidung auf eine offene Bahre gelegt und in die Kirche getragen: betende Mönche hielten dort Tag und Nacht bei ihm Wache. Ausserdem musste jeder zweimal das ganze

---

1) Ut est fractio et innundatio vocis et geminatio puncti et similia, quae potius ad curiositatem attinent, quam ad simplicem cantum. cap. XXXIX.

2) Die Vorschrift ist von klassischer Einfachheit und dürfte — so sagt Hurter a. a. O. 80. 3 — heute noch für jeden Sänger gelten: non parcere vocibus, non praecidere verba dimidia, non integra transilire, neque fractis et remissis vocibus, muliebre quoddam balba de nare sonantes, sed virile, ut dignum est, et sonitu et affectu voces sancti spiritus depromentes (cantare). Vgl. dazu die Rudolfinische Vorschrift: »psalmos valde et omnino atque modis omnibus distincte et rare et cum magna cautela canere et nullo modo cito, sed nimis retinendo et meditando cum punctis et distantiis.« l. c. 548.

3) Bei den Benediktinern anfangs ebenfalls nur an Sonn- und Festtagen. cf. cap. 18 der Camald. Regel.

4) Dazu vgl. c. 30 der Cam. R. l. c. 526.

Psalterium für ihn beten, einmal in der Kirche, einmal in der Zelle.[1]) Am Begräbnistage wurde das hl. Messopfer für den Verstorbenen dargebracht und dieser alsdann ohne Sarg in seinem Habit in die Erde versenkt. An diesem Tage durfte jeder seine Zelle verlassen und es wurde, falls nicht gerade strenges Fasten war, zweimal gemeinschaftlich gespeist.

Von Kap. 15 an lernen wir die Organisation des Ordens kennen, die der Camaldolensischen ganz und gar ähnlich ist. Vor allem ist bemerkenswert, dass die Carthäuser gleich den Camaldolensern für die Regierung des Ordens keine Aebte, sondern Prioren bestellten.[2]) Die Wahl des Priors[3]) sollte am 5. Tage nach dem Tode des Vorgängers stattfinden; drei Tage vorher sollten sich alle durch strenges Fasten auf den wichtigen Akt vorbereiten, am Wahltage selbst wurde zunächst ein feierliches Hochamt de spiritu sancto abgehalten. An der Wahl beteiligten sich alle, mit Ausnahme jedoch der dienenden Brüder. Nach der ursprünglichen Benediktinerregel konnte jedes Ordensmitglied gewählt werden, »etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis.«[4]) Indessen hatten Verordnungen der Päpste sowie Konzilsentscheidungen, zuletzt Can. 7 des Konzils von Poitiers im Jahre 1078 bestimmt, dass nur ein Priester Präpositus irgend einer Ordensgesellschaft sein dürfe. Darum schreibt Guigo in seinen Consuetudines vor, dass die Ordensmitglieder zwar aus ihrer eigenen Mitte den Prior wählen dürfen, — an die Bewohner der Hauptcarthause war man dabei nicht gebunden — aber entweder einen Priester »aut ad sacerdotem promovendum«. Der Prior unterscheidet sich durch kein äusseres Abzeichen von den übrigen Mönchen; wie diese ihm überall ehrerbietig begegnen und gehorchen sollten, so sollte er in Liebe und Sorge alle umfassen. Er hatte zwar absolute Gewalt, aber in wichtigen Dingen musste er den Rat aller einholen.[5]) Er

1) Die Cam. 30 Mal. cap. 35 l. c. p. 528.
2) Vgl. K.-Lex. IX[2]. 1007.
3) Vgl. hierzu cap. 48 der Cam. R. l. c. 539.
4) cap. 64.
5) Dieselbe Pflicht hatte der Benediktiner-Abt, dem überdies noch ein Kapitel zur Seite stand. In minder wichtigen Angelegenheiten sollte er sich doch wenigstens des Rates der angesehensten (Priors, Subpriors) im Kloster bedienen (cap. 3). Ausserdem standen ihm noch die sog. Decani oder Aeltesten zur Seite, die nach Fähigkeit und Verdienst gewählt, dem Abt in der Regierung zur Seite stehen sollten (cap. 21). Nirgends zeigt sich überhaupt die Uebereinstimmung der beiden Regeln so sehr, als in den Bestimmungen über die Regierung des Ordens, über das aktive und passive Wahlrecht zu den Ordensämtern etc.

ernannte den Schaffner, der für die äusseren Bedürfnisse des Hauses, für Bewirtung der Gäste etc. zu sorgen hatte, ausserdem den Prokurator für die domus inferior, d. h. das Haus für die Kranken und Schwachen; der Prokurator versieht dort das Amt des Priors. Die absolute Gewalt des Priors, beschränkt freilich durch die unabänderliche Ordensregel, konnte ausserdem noch Einschränkung bezw. Regelung erfahren auf den sog. Generalkapiteln, d. i. der Versammlung aller Vorsteher des Ordens unter dem Vorsitze des Priors der Hauptcarthause; sie bildete die höchste Behörde des Ordens,[1]) ja sie konnte sogar den Ober-Prior absetzen. Nach Guigos Vorschriften sollte das Kapitel regelmässig alle Jahre zusammentreten,[2]) konnte aber auf Verlangen der Prioren stets zusammenberufen werden.[3])

Kap. 18 handelt über die Aufnahme von Gästen, über Almosengeben etc. Der Geist Benedikts tritt hier wieder klar hervor. Benedikt hatte Bescheidenheit und Liebe, Zuvorkommenheit gegen Jedermann, sogar gegen weibliche Personen, zur Pflicht gemacht;[4]) entsprechend dem Gebote des Herrn sollte jeder, gegen sich selbst voll Entsagung, gegen den Nächsten ohne Ansehen der Person freigebig und aufopferungsfreudig sein. In der Uebung der Gastfreundschaft leuchtete darum der Benediktinerorden damals allen anderen voran. Den Geist Benedikts machten auch die Carthäuser sich zu eigen, aber sie konnten einerseits wegen ihrer Armut, andererseits wegen ihres Einsiedlerlebens Gastfreiheit nicht in demselben Masse, wie die Benediktiner, gewähren. Dennoch fand jeder Wanderer bei ihnen die freundlichste Aufnahme, — nur an hohen Festen wurde das Thor nicht geöffnet — Pferde konnten aber nicht unter-

1) Das hat jedoch nur Geltung gehabt bis zum Jahre 1255; dann wurde die Organisation in etwa geändert. Die höchste Gewalt wurde einer Kommission, die aus dem Generalprior, der stets der Prior der Hauptcarthause ist, und acht aus der Mitte der Mönche gewählten Definitoren bestand, übertragen; eine Grenze fand ihre Gewalt jedoch an den Grundeinrichtungen des Ordens. Vgl. Kirch.-Lex. $VII_2$. 200 f. Auch bei den Camaldolensern war der Prior von Camaldoli Generalprior des ganzen Ordens.

2) Das erste wurde im Jahre 1141 in der Hauptcarthause zu Grenoble abgehalten; es erschienen auf demselben alle Vorsteher.

3) Diese »Generalkapitel« sind etwas speziell Cisterziensisches. Stephan Harding führte sie durch die charta caritatis 1118 (bezw. 1119) in den Orden ein. Die Einrichtung bewährte sich, darum wurde sie von mehreren Orden freiwillig adoptiert, bis sie auf dem 4. Laterankonzil durch Innocenz III. allen Orden nach dem Muster der Cisterzienser zur Pflicht gemacht wurde. Vgl. K. L. $V^2$. 261.

4) cap. 53, 61, 64.

gebracht werden; Frauen war ebenso wie bei den Camaldolensern der Eintritt untersagt. Kein Armer ging unbeschenkt von der Klosterpforte weg, ja bis in die Dörfer und Städte hinein unterstützten die Carthäuser ihre Armen. Vorsichtig war man aber gegen herumstreichende Bettler, denen selten Herberge gewährt wurde.

Nunmehr folgen in Kap. 19 ff. die wichtigen Vorschriften über die Aufnahme von Mitgliedern und das Noviziat. Sie sind durchaus benediktinisch.[1]) Benedikt schrieb vor, dass man die um Aufnahme Bittenden durch Härte auf ihre Beharrlichkeit prüfen sollte: vier bis fünf Tage sollte man sie in ihren Bitten anhalten lassen, ohne ihnen Gehör zu schenken; harrten sie aus, dann sollten sie zuerst als Gäste, dann als Novizen ins Haus aufgenommen werden. Ein älterer erfahrener Ordensmann wurde dann mit der Leitung des Novizen beauftragt, er hatte seine Fähigkeiten, Gemütsanlage und vor allem seinen Beruf zu prüfen, und zu diesem Zwecke ihm die Schwierigkeiten des Klosterlebens, die Härte und Strenge der Regel vor Augen zu führen. Blieb er trotzdem bei seinem Vorsatze, so wurde er nach Ablauf der bestimmten Probezeit — meistens ein Jahr — aufgenommen. Die Consuetudines Guigos verlangen genau dasselbe. Benedikt erinnerte den Novizen bei der Aufnahme daran, dass er von jetzt an dem Klostergesetze Gehorsam schulde, dass er nicht mehr sich selbst, sondern dem Orden angehöre,[2]) dass es ihm nicht mehr gestattet sei, aus dem Kloster auszutreten. Die Carthäuserregel war insofern strenger, als sie schon dem Novizen, der nicht die Kraft in sich verspürte, den Anforderungen des Ordens gerecht zn werden, nicht mehr den Rücktritt in die Welt, sondern nur in einen minder strengen Orden gestattete. Wie bei den Benediktinern, so hatten auch hier die Novizen dem Prior ein Schriftstück zu überreichen, in dem sie ihren Namen, Jahr und Tag ihrer Aufnahme angaben und durch ein Kreuz als Unterschrift andeuteten, dass sie hinfort keinen Namen mehr besitzen wollten. Die Aufnahme geschah während der hl. Messe.[3]) Der Novize hatte das Gelübde des Gehorsams, der Stabilität, d. h. beständig im Kloster und am selben Orte zu bleiben, und der conversio morum, d. h. seine Sitten und Gebräuche nach den Regeln

1) cf. cap. 58—62.

2) Quippi qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habere scit. cap. 58.

3) Unter 20 Jahren wurde keiner aufgenommen, »quia per adolescentulos monasteriis multa contigisse dolemus.«

und Vorschriften des Ordens stets mehr zu vervollkommnen, abzulegen;[1]) das Gelübde der Armut und Keuschheit wurde nicht ausdrücklich abgelegt.[2]) Besonders die beiden letzten waren speziell benediktinisch.[3]) Der Postulant erhielt bei der Aufnahme das weisse Kleid, ein Sinnbild der Reinheit; ausser diesen trugen dann die Mönche noch ein rauhes, stechendes Gewand aus Haaren (tunica);[4]) abweichend von der Benediktinerregel war ihnen auch das Tragen von Fuss- und Beinbekleidung gestattet, — wegen der oft sechsmonatlichen Kälte auf den Bergen der Carthause eine Notwendigkeit. Ein weisses, bis zu den Füssen reichendes Skapulier und ein Gürtel, den sie beständig tragen sollten, vervollständigten die Kleidung.[5]) Jeder Novize bekam seine eigene Zelle zugewiesen,[6]) sowie das notwendigste Hausgerät und Schreibmaterial (cap. 28). Die Nachfolger Benedikts hatten vor allem die Pflege der Wissenschaft ihren Jüngern zur Pflicht gemacht, und die Vorschriften über das Abschreiben von Büchern, über Bibliotheken u. s. w. hatten besonders seit Cassiodorius († um 570) Geltung gewonnen;[7]) Bruno wollte, da er der Allgemeinheit durch Predigen und Beichthören nicht nützen konnte, wenigstens durch Abschreiben von Büchern sich

---

1) Die Professformel lautet heute: Ego Frater N. promitto stabilitatem et obedientiam et conversionem morum meorum coram Deo et sanctis eius et Reliquiis istius eremi, quae constructa est ad honorem Dei et B. S. V. Mariae et beati Joannis Baptistae in praesentia Domini N. Prioris. Das Gelübde der Stabilität findet sich auch bei Camaldolensern. cf. c. 32, l. c. 527.

2) Benedikt war der Ansicht, die Gelübde der Armut und der Keuschheit würden durch den Eintritt in den Orden selbst einschliesslich abgelegt, indem der Novize strengsten Gehorsam gegen alle Satzungen des Ordens geloben müsste; aber sowenig als der Subdiakon das Gelübde der Ehelosigkeit explicite ablegen müsse, bedürfe es für den Novizen noch einer ausdrücklichen Verpflichtung.

3) Durch das Gelübde der Stabilität wollte Benedikt seine Schüler vor dem Gyrovagen-Unwesen mit seinen Gefahren bewahren; zugleich hat er aber mit demselben die einzig feste Grundlage für das Gedeihen des Ordenswesens gegeben.

4) Das Generalcapitel von 1155 bestimmte, dass es nicht ganz bis auf die Füsse reichen durfte.

5) Das Skapulier nannten sie cuculla. Von dem Benediktinerskapulier unterschied es sich nur dadurch, dass der vordere und hintere Teil durch schmale Streifen, »vittae« genannt, verbunden waren. — Den Gürtel durften nur die Kranken ablegen; die Toten wurden in demselben begraben.

6) cf. Guibert; über die Aehnlichkeit dieser Einrichtung mit jener der Camaldolenser, von denen Bruno sie jedenfalls entlehnt hat, siehe S. 118. Anfangs bewohnten die Carthäuser je zwei eine Zelle, bis die Gebäude vermehrt waren. cf. Guigo vita Hug.

7) Vgl. Franz, M. Aurelius Cassiodorius Senator. Breslau 1872. S. 65 f.; unten § 9.

nützlich erweisen: die freie Zeit wurde dem Studium gewidmet,[1]) und bei aller Armut suchten die Carthäuser doch ihren Reichtum an Büchern und Handschriften auf alle Art und Weise zu vermehren. Die Zelle durfte nach Camaldolenser Art ohne Erlaubnis des Priors nicht verlassen werden (cap. 31).[2]) Kapitel 39 handelt über die Speisen und über die Fasten; den Berichten Guiberts und Peters ist nur wenig hinzuzufügen. Die Fasten dauern vom Kreuzerhöhungsfeste (14. September) bis Ostern; an diesen Tagen wird nur eine vollständige Mahlzeit genommen, abends nur Wasser und Brot. Im Advent, in der 40-tägigen Fastenzeit und an den anderen allgemeinen Fasttagen wird nur einmal gespeist; Eier und Milchspeisen sind alsdann verboten.[3]) Bei den Mahlzeiten wird aus der hl. Schrift und den Werken der Kirchenväter vorgelesen. Die Carthäuser schlafen fast ganz angekleidet auf einem Strohlager, sieben Stunden täglich; ohne Erlaubnis darf keiner länger wachen, noch strenger fasten, als die Regel es vorschreibt. Die Zeit für das Essen ist genau bestimmt: im Sommer um 10 Uhr, im Winter um 11, zur Zeit der grossen Fasten um 12 Uhr. Das täglich Notwendige hat sich ein jeder selbst vom Schaffner zu holen.[4]) — Jeden Sonntag ist öffentliche Beichte der in der Woche gegen die Regel begangenen Fehler; jeder erhält vom Prior eine Ermahnung und eine der Grösse des Fehlers entsprechende Busse.[5]) In den 30 Tagen vor Weihnachten und den 50 Tagen vor Ostern wurde jeder einmal wöchentlich gegeisselt; fünfmal im Jahre wurde einem jeden Ader gelassen; an den dafür festgesetzten Tagen wurden bessere Speisen genommen (cap. 49). — Die folgenden Kapitel behandeln die Lebensweise der Laienbrüder, die zwar weniger streng, sonst aber dieselbe ist wie für die Mönche; nur wohnen sie zusammen, die Vorschriften entsprechen denen der Camaldolenser, deren Laienbrüder in Fontebuono wohnten.[6])

---

1) Ut, quia ore non possumus, Dei verbum manibus praedicemus. — Die Hauptcarthause besass infolge dessen bald eine der bedeutendsten und reichsten Bibliotheken in ganz Frankreich. Hist. litt. de l. France IX 141. Vgl. Hurter a. a. O. 86.

2) Cfr. c. 20 der Cam. R. l. c. 522 und die Konstitutionen vom J. 1085 ibid. 547.

3) Cfr. cap. 39, 41 der Bened. Reg. und cap. 14 der Cam. l. c. 520 u. 547.

4) Guibert a. a. O.

5) Genau wie bei den Camald. Cfr. cap. 19, l. c. 521.

6) Vgl. cap. 22 l. c. 522.

Dass von manchen dieser Satzungen zur Zeit Brunos noch keine Rede sein konnte, bedarf nicht der Erwähnung. Zumal die Regeln über die Wahl der Vorsteher, über die Aufnahme der Novizen, die Bewirtung der Gäste u. s. w., waren zur Zeit Brunos durchaus gegenstandslos; die sieben Gefährten bildeten eine freie Gemeinschaft, in der jeder gleichberechtigt war, Brunos Leitung war nur eine autoritative. Deshalb konnte sich in der ersten Zeit auch jeder anschliessen, dem es Bedürfnis war, in der Einsamkeit sein Seelenheil sicher zu stellen, Bruno gewährte allen die liebevollste Aufnahme. Die Verbindung des Klosterlebens mit dem Einsiedlerleben war durch die Verhältnisse und nur allmählich erfolgt: nachdem durch die Fürsorge Hugos von Grenoble an Stelle der ursprünglichen schlechten Zellen bequemere Häuser, ein grösseres Kloster und eine Kirche entstanden waren, war es unmöglich geworden, das Einsiedlerleben noch so strenge durchzuführen, als es ursprünglich Brunos Absicht gewesen war, und im Laufe der Zeit, und unter dem Einflusse der Benediktiner, speziell der Cluniacenser, war schon zu Guigos Lebzeiten in Frankreich das klösterliche Moment immer mehr zur Geltung gelangt; dagegen hat sich in Italien der Einfluss der Camaldolenser mächtig genug gezeigt, um auch dem werdenden Carthäuserorden ihre ganze Eigenart aufzuprägen. Aber in den strengen Vorschriften über das Fasten und Wachen, das Stillschweigen spiegelt sich ganz der Geist der Strenge und Abtötung Brunos wieder; sie beweisen, dass sein Beispiel es ist, das seinen Mitbrüdern und Nachfolgern Regel wurde, so dass wir das Bild, welches wir aus den Consuetudines Guigos und den Berichten Guiberts und Peters gewinnen, auch als ein klares und sicheres Bild der Lebensweise der ersten Carthäuser bezeichnen dürfen.

Die »consuetudines Guigonis«, die später den Namen statuta Guigonis erhielten, haben zu wiederholten Malen Zusätze und Abänderungen erfahren. Der Generalprior Bernhard de la Tour zeichnete sie 1258 seiner Zeit entsprechend neu auf und das Generalkapitel des folgenden Jahres erteilte den neuen Statuten seine Approbation. Im Jahre 1368 wurden diese wieder als antiqua bezeichnet, und es wurde eine neue Ausgabe mit Zusätzen veranstaltet, welche hinwiederum in den Jahren 1509 und 1681 eine Aenderung und Vermehrung erfuhr; die letzte wurde von Papst Innocenz XI. ausdrücklich bestätigt und dient noch heute dem

Orden als Richtschnur.[1]) Aber alle diese Aenderungen, die grössten Teils nur formale waren, und alle Ergänzungen haben keine nennenswerte Milderung der Regel herbeigeführt, und im allgemeinen befolgen die Carthäuser noch heute dieselben Normen, wie es der hl. Bruno gewohnt war.

§ 5.

## Bruno wird von Papst Urban II. nach Rom berufen; seine Thätigkeit an der päpstlichen Kurie.

Mit den Berichten über die Gründung und Einrichtung der Carthause, d. h. mit dem Jahre 1084, hören zunächst die Quellen zu fliessen auf. Es ist das auch durchaus erklärlich; Bruno führte ein gänzlich zurückgezogenes Leben, hatte alle Verbindungen mit der Welt abgebrochen, und verliess weder die Einöde, um seine früheren Freunde zu sehen, noch wurde er in derselben von ihnen besucht; ja wahrscheinlich war den meisten sein Aufenthaltsort gar nicht bekannt. Einzig der Bischof Hugo von Grenoble lenkte, wie Guigo berichtet, häufiger seine Schritte in die Carthause, um im Verkehr mit Bruno geistliche Gespräche und Uebungen zu pflegen; aber weitere Vorkommnisse im Leben Brunos berichtet auch Guigo, der doch am besten unterrichtet sein konnte, nicht. Erst vom Jahre 1089 oder 1090 ab gestatten uns die Ueberlieferungen wieder einen Einblick in die Lebensschicksale des merkwürdigen Mannes. Freilich vermögen sie ein völlig deutliches Bild nicht zu geben, sie fliessen zu spärlich. Berichte, die sich unmittelbar mit Bruno beschäftigen, bieten zunächst nur die Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren und einige Briefe Urbans II., für die späteren Jahre indes auch noch Schreiben anderer hervorragender Personen, zu denen Bruno in Calabrien Beziehungen hatte. Mabillons und Ruinarts Aufzeichnungen sind daneben für die Zeit des Aufenthaltes Brunos in Italien von besonderem Werte.

Im Jahre 1088 war Odo di Castiglione, Kardinalbischof von Ostia,[2]) Brunos früherer Schüler, auf den Stuhl des hl. Petrus er-

1) Zuerst herausgegeben im Jahre 1681: Nova collectio statutorum ordinis Carthusiensis, Correriae 1681, Paris 1682. Weitere Litteratur s. Kirch.-Lex. VII². 201; Heimbucher, Die Orden I. 251.

2) Vgl. die Vita Urbani von Ruinart in Ouvrages posthumes de D. J. Mabillon et de D. Th. Ruinart. Paris 1724, tom. III; Migne P. L. 151; Vgl. S. 71.

hoben worden. Hervorragend durch Frömmigkeit und Scharfsinn, betrachtete er sich als den Erben der Aufgabe Gregors VII., in dessen Geiste er die Kirche regieren wollte. Sofort am Tage nach seiner Wahl kündigte er der Welt an, was sie von ihm zu erwarten haben werde: er werde in allen Stücken in die Fusstapfen seines grossen Vorgängers, Gregors VII., treten, verwerfen, was jener verworfen, verurteilen, was er verurteilt, lieben und pflegen, was jener geliebt, billigen und bestätigen, was jener für gut und katholisch gehalten habe.[1]) Um aber dieses Programm, die begonnene Reform der Kirche zu vollenden, ausführen zu können, zog er die bedeutendsten Männer seiner Zeit, soweit sie stets treu zur Kirche und zum Papste gestanden hatten, als Berater in seine Nähe. Vor allem suchte er sich mit Mitarbeitern aus dem Ordensstande zu umgeben, hauptsächlich mit Benediktinern, zu denen er als früherer Prior von Cluny stets nahe Beziehungen hatte.[2]) Aber auch seines früheren Lehrers Bruno hatte er nicht vergessen, mochte dieser auch durch seine Weltflucht bei vielen anderen vergessen worden sein. Wie einige Schriftsteller, die sich auf einen anonymen Carthäuser stützen,[3]) berichten, hat der Papst den hl. Bruno durch einen Eilbrief »ad Sedis Apostolicae servitium« berufen. Von der Existenz eines solchen Schreibens ist aber nirgendwo eine Spur zu finden und man weiss von der Form der Berufung überhaupt nichts. Es muss uns genügen, die Zeit der Berufung festzustellen, wozu wir glücklicher Weise in der Lage sind. Um den Termin im allgemeinen fixieren zu können, würden schon die chronologischen Noten der ältesten Quelle, der Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren, hinreichen. Bruno, so berichtet der Chronist, gründete die Carthause und regierte sie 6 Jahre; dann begab er sich auf Drängen des Papstes Urban an die römische Kurie. Demnach fällt die Reise Brunos an den päpst-

1) Datum Terracinae III. Id. Mart. Jaffé, Reg. 5362.

2) Schon im Jahre 1088 hatte er Abt Hugo von Cluny aufgefordert, zu ihm zu kommen (Jaffé 5364): Si qua tibi sunt pietatis viscera, si qua filii et alumni memoria . . . . venias. Oder wenn er nicht selbst kommen könne, so solle er wenigstens einige seiner Mönche schicken, damit er in ihnen seine Stimme höre und seine Liebe fühle. Den Mönch Odo von Cluny, seinen früheren Ordensbruder, erhob er zur Würde des Kardinalbischofs von Ostia, damit er ihn beständig in seiner Nähe habe; zu seinen Sekretären wählte er aus demselben Kloster die Diakone Leo (später ebenfalls Bischof von Ostia) und Johannes (später Papst Gelasius II.), beide auf verschiedenen Gebieten ausgezeichnet. Petrus Diac. de viris illustr. Casinen. c. 30 f. bei Migne P. L. 173.

3) Cfr. Lefebure l. c., Tromby l. c. II. 88.

lichen Hof in das Jahr 1090, und dasselbe Jahr wird uns auch von anderen Quellen und Autoren in ähnlicher Weise bezeichnet.[1]) Und selbst der Versuch einer noch näheren Fixierung des Termins, die in Hinsicht auf spätere Ereignisse im Leben Brunos wichtig erscheint, bleibt nicht ohne Erfolg. Von einigen Schriftstellern, besonders von Carthäusern, wird das Jahr 1089 angegeben, in dem Bruno von Urban II. berufen sein soll. Das ist auch mehr als wahrscheinlich. 'Urban II. befand sich nach längerer Abwesenheit etwa seit Anfang Dezember 1089 wieder in Rom. Dass er jetzt daran gedacht hat, seinen früheren Lehrer in seine Nähe zu ziehen und dementsprechende Schritte gethan hat, ist nach dem ganzen äusseren Verlaufe der Reise und des Aufenthaltes Brunos und der Brüder in Rom ziemlich gewiss geworden.[2]) Denn, wie später zu

---

1) Der anonyme Verfasser der vita antiquior schreibt in Hinsicht auf die Rückkehr der Brüder aus Rom: qui in fine sexti anni recesserant, in septimo anno redierunt. Mabillon, Annal. B. V. LXVII. 92: Eodem tempore, quo natus est Bernardus, nempe anno 1090, Bruno, Cartusiae Maioris primus institutor, ab Urbano II. . . . Romam evocatur; ebenso Pagi Fr. Critica historico-theologica in universos annales eccles. em. et rev. C. Car. Baronii, Antw. 1727. IV. 311 (a. a. 1092 no 8): cum non totos sex annos in exigua sua Sodalitate exegisset, Urbanus accivit eum per litteras; Pagi korrigiert die Jahreszahl in 1090. Aehnlich berichtet Abt Guibert l. c. I. XI. und dessen Zeugnis dürfen wir besondere Beweiskraft zumessen, da er Zeitgenosse Brunos war und über alle französischen Angelegenheiten vorzüglich unterrichtet ist (Vgl. »Vorstudien« S. 11). Vgl. ferner Hist. litt. de la France IX. 259; Fleury, Hist. eccl. t. XIII. lib. 63 p. 41; und alle neueren Schriftsteller. Dass auch zum mindesten kein späterer Termin angenommen werden kann, lehren die späteren Ereignisse im Leben des Heiligen.

2) Ruinart, der Biograph Urbans l. c. 69, sagt klar und deutlich, dass Bruno im Jahre 1089 nach Rom citiert worden sei. Tromby l. c. II. app. CXLVI seqq. geht noch weiter. Auf Grund von Berichten bei Malaterra, F. Pagi u. a. kommt er zu der Meinung, dass Bruno schon im Jahre 1089 den Papst Urban auf seinen Reisen begleitet habe. Die Notizen bei den erwähnten Autoren sind auch an und für sich durchaus wahrheitsgetreu; sogar der Umstand, dass sie um ein Jahr von der historisch verbürgten Chronologie der von ihnen erzählten Facta (Aufenthalt Urbans in Terracina, Besuch beim Grafen Roger in Traina in Sizilien etc.) abweichen, ist noch kein Grund, ihrer Glaubwürdigkeit Abbruch zu thun. Jene Facta fallen in das Jahr 1088, nicht 1089 (cfr. Jaffé, Reg. Rom. Pont. 5348 ff. und die dort angegebene Litteratur), aber bei der Verschiedenheit in der Zeitrechnung ist der Unterschied eines Jahres leicht durch die Anwendung des sog. calculus Pisanus beim Annuntiationsstil (Jahresanfang mit dem 25. März), der unserer Zeitrechnung um 9 Monate und 5 Tage voraus ist, erklärbar. Und nachweislich ist gerade diese Zeitrechnung (sowohl bez. Jahresanfang als auch Calculus), zumal von 1088 an in Italien, wenn auch weniger an der Kurie, in Gebrauch (Grotefend, D. H., Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannover 1891, Bd. I. S. 9). Aber an eine Anwesenheit Brunos des Carthäusers beim päpstlichen Hofe in jenem

zeigen sein wird, sind die Gefährten Brunos erst einige Zeit nach dessen Abreise nach Rom gegangen. Nach der »vita antiquior« geschah das aber »in fine sexti anni«; dieses Jahr ging nun etwa mit dem 24. Juni zu Ende. Wenn die Abreise der Brüder demnach etwa im April oder Mai erfolgte,[1]) so dürfen wir die Abreise Brunos einige Monate früher, etwa im Februar oder März annehmen, nachdem der strenge Winter vorüber und die Wege nach Rom wieder passierbar waren, ja dieser Zeitpunkt muss unbedingt festgehalten werden; die Berufung von seiten Urbans in den Dezember 1089 zu verlegen, hindert dann gar nichts.[2])

---

Jahre ist nicht zu denken. Selbst vom Jahre 1089 ist seine Begleitung Urbans auf den Reisen in Calabrien und Apulien aus chronologischen und anderen Gründen zurückzuweisen. Schon am 1. August d. J. war Urban in Capua, von dort begab er sich nach Benevent und am 10. September eröffnete er die Synode in Melfi. Es ist unzweifelhaft gewiss, dass Bruno an derselben keinerlei Anteil hatte, da er nach einstimmigem Zeugnisse der Quellen und der ältesten Biographen noch in der Carthause bei Grenoble verweilte. Die Gründe, die wohl von seinen Verehrern, besonders Carthäusern, für seine Teilnahme angeführt werden, sind doch gar zu naiv: man will in den Kanones der Synode, besonders im 10. derselben, der strenge Bestimmungen gegen die clerici und monachi vagantes enthält, genau den Geist und die Gesinnung Brunos entdeckt haben. Weil Bruno sich nämlich später einmal von La Torre aus in einem Briefe an seine Brüder in der Hauptcarthause sehr scharf über die »gyrovagi« ausspricht und vor ihnen warnt, darum die Vermutung, dass ca. 10 Jahre früher die Bestimmungen einer Kirchenversammlung seine Geistesprodukte gewesen seien! Dann konnte man allerdings, wie das thatsächlich geschehen ist, auch seine Anwesenheit bei der Uebertragung der Reliquien des hl. Nikolaus nach Bari im Jahre 1089 mit seiner besonderen Verehrung gegen diesen Heiligen begründen. Und doch ist Bruno der Carthäuser auch hierbei nicht zugegen gewesen. Vielmehr ist, wenn in jenen Jahren Brunos Thätigkeit in der Begleitung des Papstes erwähnt wird, stets an Bruno, Bischof von Segni, zu denken. Von ihm wissen wir, dass er schon bei der Wahl Urbans in Terracina zugegen gewesen ist (Vgl. Gigalski, B., Bruno, Bischof von Segni, Abt von Montecassino in »Kirchengesch. Studien« von Knöpfler, Schrörs, Sdralek, Bd. III. Heft IV. S. 42, sowie die dort in den Noten angegebene Litteratur); er ist auch später auf den Reisen Urbans, sowohl in Unteritalien in den Jahren 1089—1093, als auch fernerhin in Oberitalien und Frankreich der unzertrennliche Begleiter des Papstes gewesen. (Näheres bei Gigalski l. c. 44 ff.)

1) Ein späterer Termin ist mit der Urkunde Seguins von Chaise Dieu über die Restitution der Carthause nicht wohl vereinbar. Dieselbe ist am 17. September 1090 ausgestellt; veranlasst wurde sie durch ein Schreiben, das Urban den nach Frankreich zurückkehrenden Brüdern mitgab. Zu dem Wege war ein Monat erforderlich; berechnet man Hin- und Rückreise, und einen Aufenthalt in Rom von nur etwa 6—8 Wochen, dann dürfte unsere Annahme schon begründet sein.

2) Von der Berufung spricht auch Ruinart. Damit ist die Notiz der Chronik der 5 ersten Carthäuser-Prioren: Bruno defunctus est post egressum Carthusiae

Es kann uns nicht befremden, wenn die Quellen übereinstimmend erzählen, Bruno sei über den Befehl des Papstes aufs höchste erschrocken gewesen und habe nur mit innerem Widerstreben und nur aus Gehorsam dem Rufe des kirchlichen Oberhauptes Folge geleistet.[1]) Wenn wir uns die Ursachen seiner Weltflucht wieder vor die Seele führen, wenn wir die Befriedigung und das Glück einigermassen mitempfinden können, das Bruno in der Einöde empfand, indem er fern von der verachteten und gehassten Welt nur für Gott und seine Seele leben konnte, dann können wir uns wohl auch vorstellen, wie schwer er von der Aufforderung des Papstes getroffen war: musste er doch jetzt in die gefährliche menschliche Gesellschaft zurück, deren sündhaftes Treiben er einmal geflohen, und noch mehr, in ein bewegtes Hofleben. Dann kam noch die Sorge um die Brüder hinzu, die sich seinem geistigen Schutze und seiner Leitung anvertraut hatten, von denen aber manche in ihrer Gesinnung noch nicht hinlänglich erprobt und in ihrem Vorsatze noch nicht hinlänglich gekräftigt waren, die ihm das Scheiden erschwerte. Und der Gedanke an die Carthause selbst, deren Zustandekommen er sich so viele Mühe hatte kosten lassen, — eine eigene Schöpfung zu verlassen, ist stets schwer und der Gedanke daran, was er für das liebgewordene Heim eintauschte, lastete natürlicher Weise doppelt schwer auf der Seele Brunos. Aber hier rief die Pflicht des Gehorsams gegen das Oberhaupt der Kirche, und vor dieser Pflicht musste alles andere weichen. Nicht weniger betrübt waren die Brüder über das Scheiden ihres Vorstehers, den sie als Vater liebten und verehrten, und sie waren zunächst fest entschlossen, nicht ohne ihn in der Carthause zurückzubleiben, sondern ihn nach Rom zu begleiten.[2]) Trotzdem gelang es Bruno zunächst noch, sie zum Aus-

undecimo plus minus anno gut zu vereinbaren, denn Guigo spricht von dem Weggange seines Meisters. Indessen können wir auch ohne die Scheidung der »Berufung« und der »Abreise« zu einer befriedigenden Lösung der Frage gelangen, und zwar scheint das der einfachste Weg zu sein. In Italien wurde im Mittelalter fast überall das Jahr mit dem Feste Maria-Verkündigung begonnen. (In Benevent im 12. Jahrhundert auch mit dem 1. März.) Dieser sog. Annuntiationsstil findet sich schon unter Nikolaus II. in der päpstlichen Kanzlei; seit Urban II. ist er in ganz Italien gang und gäbe und zwar ist die sog. Florentiner Rechnungsart die verbreitetste. Nach dieser gehören aber die Monate Januar bis 25. März 1090 unserer Zeitrechnung nach in das Jahr 1089. Vgl. Rühl, Chronologie des M.-A. und der Neuzeit, Berlin 1897. 28—30.

1) Cogente papa Urbano sagt die Chronik.

2) Tanto propter hoc dolore concussi sunt et tanta tristitia perturbati, quod omnino etiam ipsi dixerunt, se nullo modo in Carthusia remansuros, si eosdem

harren auf dem einmal betretenen Pfade zu bewegen, und durch Hinweis auf den Zweck, der sie in die Einöde geführt, den gesunkenen Mut wieder aufzurichten.[1]) Dem Bruder Landuin übertrug er beim Abschiede an seiner Stelle das Vorsteheramt.[2]) Aber nicht lange mehr blieben die Brüder unter dessen Leitung in der Carthause zusammen;[3]) als ihnen das ermunternde und stärkende Beispiel des verehrten Vaters fehlte, zogen sich manche wieder vom Einsiedlerleben zurück, das ihnen ohne Bruno zu schwer war, und zerstreuten sich hierhin und dahin,[4]) — ein Beweis übrigens, dass ihr Leben noch nicht durch Regeln geordnet war, dass sie das Gelübde der Beständigkeit noch nicht abgelegt hatten.[5]) Ob sie sich später alle wieder zusammengefunden haben, lässt sich zwar nicht sicher feststellen, ist jedoch nach den Worten Urbans II. sehr wahrscheinlich, der bemerkt, dass die entwichenen Brüder zurückgekehrt seien.[6]) Die anderen Brüder begaben sich im April oder Mai 1090 nach Rom, um wieder mit ihrem geliebten Vater Bruno vereinigt zu sein.[7]) Und da infolgedessen die Carthause leer stand, übergab Bruno sie, damit die geheiligten Räume nicht in profane Hände gelangten, mit allem Zubehör dem Abte von Chaise-Dieu, der ja früher Miteigentümer des Territoriums gewesen

---

accideret, tam dulcissimi et dilectissimi Patris orbari praesentia et providentia spoliari. Vit. antiq. ap. Boll. l. c. 15.

1) Cfr. die Urkunde des Abtes Seguin von Chaise-Dieu (S. 139): ut ibi remanerent a priore eorum Brunone (fratres) plurimum confortati.

2) Fratrem Landuinum magister Bruno discedens caeteris fratribus praeposuit. ibid.

3) Bruno videns loci destitutionem, fratribus recedentibus propter absentiam eius. ibid. Vgl. Mabillon, Annal. B. l. c. LXVII. 92: Aegre hanc discessionem (Brunonis scil.) tulit novellus grex, tanti pastoris solatio destitutus, cunctisque eo absente intolerabilis visa est Carthusiae habitatio et vitae asperitas. Recessit itaque Bruno . . . . eius discessu conturbati fratres, quae humana tentatio est in rebus arduis deficiente magni meriti duce, locum deserunt. Vergl. ferner Tromby l. c. 88.

4) »Dilapsi fuerunt« sagt Papst Urban. Cfr. »Eos qui ob« S. unten S. 138.

5) Cfr. 107 ff.

6) Fratres, qui dilapsi fuerant, Deo inspirante, regressi sunt. Cfr. »Eos qui ob«. S. unten S. 138.

7) So ergiebt es sich klar und bestimmt aus der schon erwähnten Urkunde Seguins. Die Brüder haben den Heiligen nicht nach Rom begleitet: wie hätte dann Seguin sagen können, Bruno habe den Bruder Landuin den anderen Brüdern zum Vorsteher eingesetzt! Cfr. Boll. l. c.; Mabillon l. c. 67. 92; Tromby l. c. 91 ff.; Fleury l. c. 63. 42.

war,[1]) als Eigentum,[2]) indem er zugleich eine Urkunde über die Schenkung ausstellte.[3]) Die Interessen Brunos bei der Uebergabe vertrat dessen väterlicher Freund, Bischof Hugo von Grenoble, der bei dem Akte persönlich zugegen war.[4])

Mochte nun auch Bruno einerseits über die Anhänglichkeit seiner Gefährten sehr erfreut sein, so musste ihm andererseits, abgesehen von dem Eingehen der Genossenschaft in Frankreich, das Unternehmen jener minder angenehm sein, weil ihm dadurch in

---

1) Vergl. die Schenkungsurkunde unten S. 112.

2) So sagen auch Blömenvenna, Surius u. a., und die Richtigkeit dieser Angabe beweist die Restitutionsurkunde Seguins. Der Abt sagt hier »Bruno dedit nobis locum Cartusiae«; »donum, quod nobis praedictus magister Bruno fecerat«; Beweis genug, dass Bruno die Einsiedelei nicht bloss zur Verwaltung, wie viele behaupten, dem Abte übergeben hat. Welchen Zweck hätte das auch gehabt? Nach menschlichem Ermessen hatte die Carthäuser-Niederlassung ihr Ende erreicht und Bruno konnte nicht erwarten, dass er selbst oder seine Gefährten jemals wieder in der Lage sein würden, dieselbe zu bewohnen. Damit sie aber wenigstens ähnlichen Zwecken diente, schenkte er sie dem Abte. Das geht auch aus dem Schreiben Urbans II. an Seguin hervor. Der Papst ermahnt diesen zwar strenge zur Restitution, aber eine Strafe im Falle der Nichterfüllung des Gebotes droht er nicht an. »Rogamus, et rogando praecipimus, ut eandem cellam in libertate pristina remittatis, chyrographum quoque . . . . pro nostra dilectione restituite.« Hätte es eines solchen Tones, hätte es überhaupt eines päpstlichen Schreibens bedurft, wenn die Carthause nur zur Verwaltung übergeben worden wäre? Dann wäre doch die Rückgabe ganz selbstverständlich gewesen!

3) So bezeugen Urban und Seguin in den genannten Schreiben. Wie aber Seguin hervorhebt, ist die Urkunde in Chaise-Dieu verloren gegangen.

4) Das ist der historische Verlauf des Erlöschens der Carthause i. J. 1090. Dafür, dass die Brüder Bruno auf seiner Reise begleitet haben, fehlt jedes Beweismoment; diese Version ist jedoch nicht selten verbreitet, unter den neueren Biographen von Tracy, Tappert, Kessel (K.-Lex.). Bruno schied des festen Glaubens, dass das Fortbestehen seiner Schöpfung gesichert sei, nachdem er Landuin zum Prior eingesetzt hatte. Wenn ein Teil sich jetzt zerstreute, der andere mit Bruno nach Rom reiste, für wen hätte dann Landuin Prior sein sollen? Die Urkunde Seguins ist in dieser Hinsicht vollauf beweisend. Sie beweist uns aber auch, dass Bruno nicht schon bei seinem Weggange dem Abte von Chaise-Dieu die Carthause überwiesen hat. Eine Schenkung wäre damals, da die Brüder sich ja entschlossen hatten zu bleiben (confortati ut remanerent), geradezu Thorheit gewesen. Seguin bezeugt ferner ausdrücklich: fratribus recedentibus propter absentiam eius (Brunonis) dedit nobis etc.; Urban spricht von der Schenkung und dem »chyrographum, quod vobis praedictus frater noster (Bruno) in dilapsione fratrum fecerat«. Und warum erwähnt Seguin gar nicht die Anwesenheit Brunos bei der Uebergabe, dagegen ausdrücklich die seines Kapitels und des Bischofs Hugo? Einen Zeugen haben wir übrigens an Mabillon (l. c. 92): quod (fratres discessisse) ubi Bruno rescivisset, litteris ad Seguinem, Casae Dei abbatem, scriptis Carthusiam ei eiusque monasterio concessit.

gewissem Sinne die Pflicht erwuchs, für sie zu sorgen. Allerdings durfte er dabei auf die Unterstützung des Papstes hoffen, doch ist nicht bekannt, wo die Brüder in Rom gewohnt haben. Die Tradition erzählt, dass Urban ihnen die diokletianischen Thermen zur Wohnung angewiesen habe, doch wird dieselbe sehr skeptisch aufzunehmen sein.[1] Lange hat übrigens der Aufenthalt der Brüder in Rom gar nicht gewährt. Des geräuschvollen Lebens in der Weltstadt waren sie bald überdrüssig geworden, der Unterschied zwischen der stillen einfachen Carthause und der geräuschvollen päpstlichen Residenz war doch zu gross, eine Verfolgung ihres Berufes, d. h. stille Betrachtung und Gebet, war ihnen fast unmöglich. Und darum ergriff sie bald ein Widerwillen gegen Rom und eine Sehnsucht nach der Einsamkeit, dass sie sich entschlossen, nach Grenoble zurückzukehren. Brunos Ermahnungen und Bitten werden den Vorsatz nicht unwesentlich gestützt und gefördert haben. Ein Bedenken gegen den Plan lag nicht vor; die einzige Schwierigkeit, die durch das Verschenken der Carthause entstanden war, konnte der Voraussicht nach durch Vermittelung des Papstes, der für seinen verehrten Lehrer zu jedem Dienste bereit war, leicht gehoben werden. Und wenn auch Bruno selbst nicht die Erlaubnis erhielt, mit seinen Gefährten in die Einöde zurückzukehren, so erreichte er doch ohne Mühe, dass Urban den zurückkehrenden Brüdern seine volle Huld angedeihen liess; er gab ihnen ein Schreiben an den Abt Seguin von Chaise-Dieu mit, durch das er diesen auffordert, die Carthause ihren früheren Besitzern zurückzugeben;[2] zugleich trug er dem Erzbischof Hugo von Lyon, dem päpstlichen Legaten von Frankreich, und dem Bischof Hugo von Grenoble auf, Sorge zu tragen, dass der Abt des Papstes Gebot erfülle und den genannten Brüdern ihr ehemaliges Eigentum sofort zurückgebe.[3] Am 17. September erfolgte infolgedessen von

1) Vergl. Lefebure a. a. O. 98. Urban schenkte allerdings die Thermen seinem Lehrer und dessen Freunde, aber erst im Februar oder März 1091, als die Brüder Rom bereits wieder verlassen hatten. Näheres s. unten S. 140.

2) Jaffé, Reg. 5425 »Eos qui ob.« Das Schreiben ist nicht datiert. Allein da die Exekution desselben schon am 17. September 1090 erfolgte, so dürfte es Ende Juli oder Anfang August entstanden sein. Das erscheint noch sicherer, wenn wir das Schreiben Urbans an die beiden Hugo, von Lyon und Grenoble, in Betracht ziehen, die über die gewissenhafte Erfüllung des päpstlichen Befehles wachen sollten; Hugo von Lyon, der eine ziemlich weite Reise zu machen hatte, war bei der Restitution zugegen. Das Schreiben steht bei Tromby l. c. app. II. LX. Mem. de l'academie de Clermont-Ferrand XVII. 637.

3) Jaffé, Reg. 5426. »Quanto effectionis.« Wahrscheinlich waren die Brüder

Seguin die Rückgabe der Carthause und des ganzen Vermögens in Gegenwart des päpstlichen Legaten; eine Urkunde, von Seguin ausgestellt, meldet uns den Vollzug.[1]) Der Aufenthalt der Brüder in Rom hat also etwa zwei Monate gewährt. In der Carthause fingen sie dann unter der Leitung des Bruders Landuin von neuem ihr Einsiedlerleben an. Der Papst liess ihnen auch hier noch seinen Schutz angedeihen und versicherte sie seiner väterlichen Huld.[2])

Allein nicht alle scheinen zurückgekehrt zu sein. Wir dürfen das schliessen aus einem ferneren Schreiben Papst Urbans II., das im dritten Jahre seiner Regierung von Benevent aus erlassen ist.[3])

---

auch die Ueberbringer dieses Schreibens. Bischof Hugo von Grenoble erschien nicht in Chaise-Dieu. Das Schreiben findet sich bei v. Pflugk-Harttung, Acta Pont. ined. II. 148; derselbe entdeckte es in der Bibl. Brancacciana zu Neapel, aber leider verstümmelt und lückenhaft.

1) Sie findet sich u. a. bei Mabillon Annal. O. S. B. V. 269; Tromby l. c. LIX. »Ego frater Siguinus«.

Restitutionsurkunde Seguins.

Ego frater Siguinus, abbas Casae Dei, notum fieri volo praesentibus et futuris, quod frater Bruno a D. Papa Urbano Romam evocatus, videns loci destitutionem, fratribus recedentibus propter absentiam eius, dedit locum Carthusiae nobis et Congregationi nobis commissae. Postmodum vero rogatu Patris nostri papae Urbani, et precibus praememorati fratris Brunonis, et eisdem fratribus, ut ibidem remanerent, a priore eorum Brunone plurimum confortatis, fratri Landuino, quem magister Bruno discedens caeteris fratribus praeposuit, ipsi et caeteris fratribus sub eo degentibus, et eorum successoribus donum, quod nobis praedictus Bruno fecerat, coram congregatione nobis commissa in capitulo nostro sub praesentia Gratianopolitani episcopi Hugonis. Ego ipse frater Siguinus, praedictae Casae Dei abbas, cum consensu fratrum nostrorum reliqui, et eis et successoribus eorum locum praedictae Carthusiae pro voluntate eorum omnino liberum feci, et juri eorum omnino tradidi. Sed charta, quam praedictus Bruno nobis fecerat, ideo non est reddita, quoniam a fratribus nostris in capitulo sub interdicto requisita non potuit inveniri; et si unquam inventa fuerit, eorum ipsa charta sit juris.

Factum est anno ab Incarnatione Domini 1090, XV. Cal. Octobris. Ego Siguinus abbas subscripsi, et in praesentia archiepiscopi Hugonis hanc chartam ex integro confirmavi.

2) Durch Schreiben von Benevent aus an »Bruno, Landuin und die übrigen Brüder«. Scriptum est habitent. Jaffé, Reg. 5444. Vgl. S. 153.

3) Jaffé, Reg. 5443 »Hos qui relictis«. Das Datum des Briefes liegt zwischen dem 1. Februar, wo Urban zu Benevent ankam, und dem 28. März, dem Beginn des Konzils, näherhin noch dem 12. März, an dem das 3. Pontifikatsjahr Urbans (gewählt 8. März) zu Ende ging. Ich setze absichtlich die beiden letzten Daten nebeneinander, weil hie und da gelesen wird »IIII anno Urbani papae secundi«, z. B. von Pflugk-Harttung, acta inedita II. 148, dessen Abdruck (aus der Biblioth. Brancacciana) sehr fehlerhaft ist. Bei dieser Annahme wäre auch die Datierung Pflugk-Harttungs, März-Juli, zulässig. Doch ist sie thatsächlich nicht annehmbar, einmal wegen der späteren Daten im Brunoleben, dann wegen der Worte Urbans:

Der Papst schenkt durch dasselbe dem geliebten Sohne Bruno die Kirche und den Titel des hl. Martyrers Cyriakus in den Thermen Diokletians, damit er dortselbst frei und fern von dem Geräusche der Kurie mit seinem Freunde Guarinus geistlichen Uebungen obliegen könne.[1]) Es scheint also einer seiner ältesten Freunde und ersten Gefährten, der ihn schon im Jahre 1084 in die Einöde begleitet hatte, bei ihm geblieben zu sein; aber wenn auch nur dieser von Urban erwähnt wird, so war er doch nicht der einzige. Kurze Zeit später nennt Herzog Roger in einer noch aufzuweisenden Urkunde noch namentlich den Bruder Lanvin, spricht aber ausdrücklich von »socii«, die mit Bruno gekommen seien.[2])

---

Bruno, qui apud nos manesl aborando pro conciliis proxime celebrandis. Eine bessere Abschrift hat Tromby l. c. LX. mit der Datierung »anno III. Domini Urbani Papae secundi«. Dementsprechend hat Jaffè (Reg. Rom. Pont. l. c.) das Schreiben in den März 1091 verlegt. Das ist möglich, doch wäre es dann vor dem 12. März entstanden und eine nähere Datierung dürfte uns mit Sicherheit nicht gelingen. Weil aber Bruno schon bald darauf in La Torre ist, glaube ich, dass der Brief doch schon im Februar entstanden ist.

1) Dilecte fili Bruno, qui apud nos manes laborando pro conciliis proxime celebrandis . . . . concedimus Paternitati tuae Ecclesiam et titulum S. Cyriaci Martyris in Thermis Diocletiani, ut in eo loco libere cum Gavino (al. rectius Guarino) socio tuo possis in divinis obsequiis vacare.« Diese Kirche des hl. Cyriakus haben die Carthäuser Jahrhunderte lang besessen. Später baute Michel-Angelo in den mächtigen Ruinen der diokletianischen Thermen eine Kirche zu Ehren der Königin der Engel, Santa Maria degli Angeli; Pius IV. weihte sie am 15. August 1561 ein. Durch einen höchst unscheinbaren Eingang eintretend — vgl. de Waal, Der Rompilger, 2. Aufl. 1888, S. 298 f. — wird man durch die imposanten Verhältnisse des gewaltigen Baues überrascht. In dem kleinen Rundbau, den wir zunächst betreten, bietet das Grabmal des Kardinal Alciato eine der denkbar schönsten Inschriften: Virtute vixit, memoria vivit, gloria vivet. An dem Pfeiler nebenan steht die Statue des hl. Bruno, des Stifters der Carthäusermönche, welche bis vor kurzem, wo sie von der Kirche vertrieben wurden, den Dienst an der Kirche versahen. Eine ergreifend tiefe Frömmigkeit liegt auf dieser ruhig ernsten Figur; »er würde sprechen, wenn ihm die Ordensregel nicht das Stillschweigen geböte«. Den gewaltigen, 100 Meter langen Mittelraum schmücken echte antike Riesensäulen von über 11 Meter Höhe, das Licht fällt durch Fenster über dem breiten Gesimse ein und ist zumal des Abends von unbeschreiblich schöner Wirkung. Mitten durch die Kirche ist der Meridian von Rom gelegt. — Tromby (l. c. 93) und nach ihm der Anonymus der Hauptcarthause (a. a. O. 338) behaupten, der erwähnte Guarin sei nicht der frühere Gefährte Brunos, sondern ein anderer, der im Jahre 1101 unter den Bewohnern von La Torre als Subdiakon verzeichnet sei. Es ist aber doch zu unwahrscheinlich, dass dieser Gefährte Brunos aus dem Jahre 1090 noch im Jahre 1101 Subdiakon gewesen sei.

2) Es werden später auch Petrus und Lambertus erwähnt, die Bewohner des neuen Carthäuser-Heimes in Calabrien gewesen sind, ob es jedoch die alten Freunde

Das erwähnte Schreiben Urbans ist übrigens in mehrfacher Hinsicht von grosser Bedeutung, Man erfährt aus demselben, dass Bruno sich schon wiederholt mit der Bitte an den Papst gewandt hatte, ihn aus seiner Stellung zu entlassen und zu gestatten, dass er wiederum die Einöde aufsuche und unbekannt Gott diene, dass er zu dem Zwecke sogar darauf hingewiesen hatte, es sei ihm nach den Satzungen seiner Genossenschaft nicht erlaubt, in der Welt zu verweilen.[1]) Allein der Papst konnte es noch nicht über sich bringen, den Bitten Brunos nachzugeben und seinen besten Freund und Lehrer zu entlassen. Weil er aber andererseits sich den Gründen, die Bruno hatte, nicht verschliessen konnte, schenkte er ihm die genannte abgelegene Kirche; er glaubte damit den Wunsch seines Lehrers erfüllt zu haben, andererseits aber auch, sich der Gegenwart Brunos noch lange erfreuen und sich seines Rates bedienen zu können. Aber bald darauf verliess Bruno dennoch die päpstliche Residenz.

Es ist hier notwendig, eine Frage, die von jeher viel kontroversiert worden ist, zu erledigen, ob nämlich Bruno an den Konzilien, die Urban in jenen Jahren an verschiedenen Orten Unter-Italiens gefeiert hat, teilgenommen hat, bezw. an welchen. Wir begegnen vielerorts bejahenden Antworten und dem Unkundigen erscheint der Zweck der Berufung Brunos, auf den der Papst überdies noch mit deutlichen Worten hinweist, gar leicht als beweiskräftig. Noch kommt hinzu, dass in den Konzilsakten und Briefen Urbans, die jener Zeit angehören, und somit natürlich auch in den Geschichtswerken dieser und späterer Perioden, der Name Bruno sehr oft erwähnt wird. Dem gegenüber sei festgestellt, dass die Gegenwart Brunos an der päpstlichen Residenz auf die Politik des Papstes keinerlei Einfluss gehabt hat; die päpstliche Politik bedurfte Männer, die mit den Zeitereignissen besser vertraut von der

---

Brunos sind, ist mehr als zweifelhaft. Diese scheinen vielmehr die Verfasser der Titel 45 und 79 zu sein, Lambert, Abt von Poulthieres, der sich hier ausdrücklich »huius eximii Magistri Brunonis, in litteralis doctrinae scientia a primordio meae conversationis de saeculo, in eruditione Catholicae conversationis, et verae religionis discipulis« nennt, und Peter, Abt der regulierten Chorherren in Soissons, der sich ebenfalls Schüler Brunos nennt.

1) Cum pro religione quam instituisti non licet, in castris aut villis morari, sed dumtaxat in locis solitariis et eremis. In dem Briefe »Hos qui relictis«, S. S. 139. — Religio ist im M. A. gleichbedeutend mit vita monastica, voto religionis obstricta, wie viele Beispiele aus dieser Zeit beweisen. Vgl. Du Cange, Gloss. med. et inf. lat. tom. V. p. 688.

Neigung, in die Zeitverhältnisse einzugreifen, stärker erfüllt waren, als ein Einsiedler von der energischen Weltflucht Brunos, dem über der Betrachtung des Ueberirdischen Sinn und Geschmack für das Irdische abhanden gekommen war.[1]) Wäre wirklich der Einfluss Brunos ein so grosser gewesen, wie seine Lobredner wollen, so hätte ihn Urban, der doch seine Freunde aus Cluny an die Kurie zu fesseln wusste, der sich von Bruno von Segni während seines ganzen Pontifikates nicht trennen mochte, ihn nicht nach so kurzem Aufenthalte wieder entlassen. Im übrigen spricht der Papst nicht von Brunos Arbeiten auf den Konzilien, sondern nur von seiner Unterstützung zu den Vorarbeiten der bald zu feiernden Synoden. Dadurch allein wäre es schon hinreichend erklärt, wenn wirklich, wie begeisterte Lobredner behaupten,[2]) die Beschlüsse jener Synoden den Geist und die Gesinnung Brunos verraten; ein objektiver Geschichtsforscher wird aber nichts dergleichen entdecken. Für seine Anwesenheit auf den Kirchen-Versammlungen, die Urban von 1089—1095 gehalten hat, fehlt aber jedes positive Zeugnis. Seine Teilnahme am Konzil von Melfi ist, wie schon bewiesen, unbedingt von der Hand zu weisen.[3]) Nicht so unbedingt lässt sich von vornherein die Ansicht bezüglich seiner Teilnahme an der Synode zu Benevent zurückweisen; manches spricht für sie. Jedenfalls hat Bruno den Papst eine Zeitlang auf seiner Reise durch die Staaten des Herzogs Rager begleitet und war auch wenigstens noch eine Zeitlang bei ihm in Benevent.[4]) Ob er aber bis zur Eröffnung des Konzils, d. h. bis

---

1) Vgl. Herzogs Realencyclopaedie VII. 548.

2) Vgl. Tappert a. a. O. 160. 162.

3) Bruno war damals noch in Frankreich. S. S. 133, Anm. 2.

4) Diese Version scheint mir die einzig richtige zu sein. Urban II. hatte schon im Sommer 1090, vor Heinrich IV., der die Stadt Rom bedrohte, fliehend, den Wanderstab ergriffen. Am 15. August befand er sich schon bei Sinuessa, im Oktober war er in Salerno, im November in Capua, wo er bis Ende Januar 1091 verweilte. Von Capua zog er südöstlich nach Benevent, am 1. Februar ist er schon dort, am 28. März eröffnet er die Synode. Bruno war also erst kurz vor der Abreise Urbans nach Rom gekommen, Urban konnte an eine baldige Rückkehr in die ewige Stadt auch nicht denken. Sollte er den Mann, von dem er so viel erwartete, sofort wieder haben entbehren wollen? Das entspricht nicht den bekannten Bestrebungen Urbans. Was sollte Bruno in Rom thun, da der ganze Hof den Papst begleitete? Wie sollten sonst die Bewohner von Reggio auf ihn aufmerksam geworden sein, dass sie ihn im selben Jahre noch zum Erzbischof wählten? Den besten Beweis aber liefert uns das erwähnte Schreiben Urbans (Hos qui relictis), in welchem letzterer erklärt: ». . . . fili Bruno, qui apud nos manes laborando pro conciliis proxime celebrandis.« Da das Schreiben von Benevent datiert

zum 28. März dort geblieben, ist bei Beachtung späterer Daten im Leben Brunos sehr zweifelhaft, und ich glaube es getrost verneinen zu dürfen.[1]) Ganz gewiss unrichtig sind wiederum die Nachrichten bezw. Vermutungen bezüglich Brunos Teilnahme an den Synoden zu Troia, Guastalla, Piacenza, nicht nur, weil die Konzilsakten und gleichzeitigen Schriftsteller unseres Bruno nicht einmal andeutungsweise Erwähnung thun,[2]) sondern hauptsächlich deshalb, weil Bruno zur Zeit derselben schon lange in La Torre, tief unten im Süden Italiens weilte, und diese Zufluchtsstätte nicht mehr verlassen hat. Darum ist auch an eine Mitarbeit Brunos an den Vorarbeiten zu diesen Versammlungen nicht zu denken,[3]) und ebenso ist dadurch die Streitfrage erledigt, ob Bruno auf oder zu dem Konzil von Piacenza die Präfation de B. Maria Virgine verfasst habe, die angeblich dort zum ersten Male von Urban II. gesungen sein soll.[4]) Bruno ist an allem, was auf dem Konzil zu Piacenza geschah, ganz und gar unbeteiligt.

---

ist und, wie S. 139, Note 3 dargelegt, wahrscheinlich im Februar 1091 entstanden ist, ist die Anwesenheit Brunos in Benevent erwiesen. Aber jenes Schreiben Urbans dürfte der letzte Versuch gewesen sein, Bruno an sich, bezw. an Rom zu fesseln, und wahrscheinlich hat derselbe Benevent noch vor Beginn des Konzils verlassen. Wenn ein Bruno als Teilnehmer erwähnt ist, so ist an Bruno von Segni zu denken, der steter Begleiter des Papstes in Unter-Italien war. Gigalski l. c.

1) Er war schon in La Torre. S. unten S. 145 ff.

2) Wohl aber war Bruno von Segni anwesend. Gigalski S. 94.

3) Montalembert-Müller, Die Mönche des Abendlandes (1878) VII. 116 schreibt: »auf allen Konzilien bediente sich Urban des Rates und Trostes Brunos.« Er stützt sich (Note 3) auf die Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren: Bruno Romam evocatus, Papam solatio et consilio in Ecclesiasticis negotiis iuvaturus« und auf Baronius a. a. 1092. XII. »Papa Brunonis opera usus in celebrandis conciliis.« Baronius hat sich offenbar durch ältere Quellen verleiten lassen, so zu berichten; aus der Chronik aber kann man gar nicht schliessen, dass Bruno an den Konzilien teilgenommen hat.

4) Noch jetzt wird vielfach geglaubt, dass Urban II. der Verfasser der marianischen Präfation ist (z. B. noch im neuesten Kirchen-Lexikon VIII. 1326. Art. »Messe« von Schrod). Und Ruinart, der Biograph Urbans, giebt sie ausdrücklich für das Werk desselben aus (l. c. no 176). Er schöpfte diese Nachricht aus einer Handschrift des Remigiusklosters zu Rheims, die gegen 1200 entstanden sein sollte. Für die Autorschaft Urbans tritt auch Pandulf aus Pisa ein, der gegen 1118 am päpstlichen Hofe lebte (Muratori, Rer. It. scriptt. III. 274), sowie Petrus Maria Campi (Historia Placentina XII. a. a. 1095). Auch in einem Briefe der Biblioth. Vaticana, Cod. Vat. lat. 6197 lesen wir (fol. 133/4): Urbanus solemniter cantavit missam astante multo populo, et cum pervenisset ad praefatium (sic), ubi dicitur: Vere dignum et iustum est, usque ad »Domine, sancte pater, omnipotens aeterne Deus« inspiratus est a Spiritu Domino, dixit: Et te in honore beate Mariae semper virginis collaudare . . . Indessen können wir konstatieren, dass

In die Zeit seines Zusammenlebens mit Papst Urban II. fällt ein Ereignis, bei welchem das Verhalten Brunos einen klaren Einblick in seine wahre Seelenrichtung gewährt und das rechte Licht auf den sein Leben entscheidenden Entschluss der Vergangenheit zu werfen geeignet ist.[1]) Es wurde ihm nämlich dieselbe Würde angetragen, deren Annahme in Rheims einst vereitelt worden war. Durch seine Tugenden und vielseitigen Kenntnisse sowohl, als auch durch die Auszeichnung, die er beim Papste genoss, zog er die Aufmerksamkeit der Geistlichen und des Volkes in Italien auf sich, und Klerus und Volk in Reggio di Calabria trugen ihm die erzbischöfliche Würde in ihrer Stadt an.[2]) Der Papst selbst wünschte sehr, dass Bruno dieselbe annehme.[3]) Aber er schlug sie aus und zog zum zweiten Male dem Glanze und den Ehren der Welt die Einsamkeit vor, wo er arm und ungekannt seinem Gott leben konnte, wie er es lange gewünscht hatte. Diese That ist der beste Beweis, dass ihn einst nicht Trauer über den Verlust irdischer Güter und Würden aus Rheims in die Wüste getrieben hatte, sondern Liebe zu Gott und zu seiner eigenen Seele. Endlich gab denn auch Papst Urban den Bitten Brunos nach und entliess ihn.

---

jener Brief eine Arbeit des 15. Jahrhunderts ist, die viele grobe historische Irrtümer aufweist. Merkwürdig ist es doch auch, dass kein zur Zeit des Konzils lebender Schriftsteller die wunderbare Begebenheit berichtet; wissen konnte sie doch leicht jeder, da sie ja »astante multo populo« geschehen sein soll. Schon wegen des Schweigens aller alten Schriftsteller verdient also die Nachricht des Cod. Vat. keinen Glauben; aller Wahrscheinlichkeit nach ist übrigens auch die Präfation de B. M. V. viel älter als Bruno. Schon die hist. litt. de la Fr. VIII. 5335 ist dieser Ansicht.

1) Vgl. S. 94 ff.

2) Es war gegen Ende des Jahres 1090. Vgl. Guibert von Nogent l. c. XI. 4. Ughelli, l. c. IX. 324: Arnulphus, Rhegiensis archiepiscopus moritur anno 1090. Eius in locum clericorum senatus sanctum Brunonem, Carthusianorum Patriarcham in archiepiscopum suum delegisse fertur, verum illum eam dignitatem humiliter respuisse scribunt. Vgl. Ruinart l. c. p. 86, Boll. 533 ff., Hist. litt. de la France IX. 241, Tracy l. c. 52. Eine andere Nachricht, als sei Bruno im Jahre 1095 gewählt worden, ist unrichtig; damals war der erzbischöfliche Sitz gar nicht erledigt.

3) Bruno in Calabriae eremum secessit, contempto archiepiscopatu Rhegiensis. ecclesiae, ad quem ipso papa volente electus fuerat. Chronik der fünf ersten Carthäuser-Prioren a. a. O.

§ 6.

## Bruno gründet die Carthause La Torre in Calabrien; die Ereignisse nach der Gründung derselben.

Es war gewiss kein geringer Akt der Selbstverleugnung, den Bruno übte, als er im Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl dem Rufe des Papstes Folge geleistet hatte. Bald bat er denn auch, des Lebens an der Kurie überdrüssig, den Papst ebenso dringend als demütig, dass er ihm gestatten möge, in seine Einöde zurückzukehren. Wie ungern der Papst einwilligen mochte, obwohl er sich andererseits den von Bruno vorgebrachten Gründen nicht vollständig verschliessen konnte, erhellt schon daraus, dass er ihm den Titel und die Kirche des hl. Cyriakus in den Thermen Diocletians zu Rom schenkte, indem er zugleich betonte, dass er auch dort in aller Abgeschiedenheit von der Welt Gott dienen könne. Allein dem asketischen Gemüte des strengen Einsiedlers, das nur in völliger Entsagung und Zurückgezogenheit sein Glück finden zu können glaubte, konnten die Thermen nicht genügen und ihm die geliebte Carthause in den öden Bergen des Delphinats nicht ersetzen; die geräuschvolle Hauptstadt musste ihn auch in den Thermen in der Betrachtung der ewigen Wahrheiten stören, seine ausgedehnten Beziehungen zum päpstlichen Hofe würden ihm auch hier keine Ruhe gelassen haben. Allem Anscheine nach hat er darum für sich selbst nicht einmal von den Thermen Besitz ergriffen und beim Papste seine Bitten um Entlassung wiederholt. Aber sein Herzenswunsch, zu seinen geliebten Brüdern in die einsame Carthause bei Grenoble zurückzukehren, sollte sich nicht verwirklichen; den Bitten und Vorstellungen, die der fromme Einsiedler dieserhalb beim Papste unternahm, zeigte sich dieser nicht gewillt, nachzugeben. Er gedachte vielleicht sich auch fernerhin noch des Rates seines Lehrers zu bedienen, und gestattete darum nicht die Rückkehr Brunos nach Frankreich. Bruno musste darum in Italien nach einem abgelegenen, für das Einsiedlerleben geeigneten Platze Umschau halten. Welche Verhältnisse bei der Wahl der Gegend und Einsiedelei von Einfluss gewesen sind, entzieht sich unserer Beurteilung; wir wissen nur, dass ihn der Weg zum Herzog Roger von Apulien, Calabrien und Sizilien führte;[1])

1) Herzog Roger war der Sohn des Normannenfürsten Robert Guiscard nnd nebst seinem Bruder Boemund Erbe der Güter desselben. Robert Guiscard

scheinbar ist er mit seinen Genossen direkt zu ihm gegangen.[1]) Der Herzog bot seine Dienste und Unterstützung in entgegenkommender Weise an, ja er begleitete sogar die neuen Einsiedler durch die wilden Gegenden des gebirgigen Calabriens.[2]) Aber dem hl. Bruno erschien dort kein Ort rauh und abgelegen genug. Der Herzog begleitete darum denselben zu seinem Oheim, dem Grafen Roger, der ebenfalls in Calabrien Besitzungen hatte.[3]) Der Graf nahm den Ordensmann mit ausgezeichneter Hochachtung auf, und lernte ihn sehr schätzen und lieben. Einen solchen Mann wünschte der Graf beständig um sich zu haben und räumte ihm sein Schloss zur freien Benutzung ein.[4]) Selbstverständlich gefiel

---

war am 17. Juli 1085 an der ionischen Meeresküste, 70 Jahre alt, gestorben (nach einigen bei Kassiopi, nach anderen auf der Insel Kephalonia). Vgl. L. v. Heinemann, Geschichte der Normannen und Unter-Italien und Sizilien I. 333 ff. — Da die beiden Brüder sich nach dem Tode des Vaters über die Erbfolge nicht einigen konnten, führte Urban II. im Jahre 1089 durch Vermittelung seines Legaten und mit Unterstützung des Grafen Roger, des jüngsten Bruders Roberts und Onkels der beiden Brüder, einen Vertrag herbei. Roger erhielt von Unter-Italien Apulien und Calabrien (mit Ausnahme einiger Teile, die bereits dem Grafen Roger gehörten), Boemund bekam Bari, Otranto, Tarent u. s. w. (die Akten bei Rocchus Pyrrhus, Sicilia sacra, tom. III und teilweise in St. Marc, Hist. d'Italie IV. 484 ff.; für die Geschichte vgl. F. v. Schack, Geschichte der Normannen Bd. I. und Heinemann).

1) Bruno et Lanvinus cum sociis suis in terram Calabriae a Galliarum partibus, sanctae religionis studio accensi, disponente deo, venerunt et meo ductu locum quaesierunt. Vgl. die Urkunde Herzog Rogers vom Jahre 1093 bei Tromby II. app. LXVIII und Migne 152. 541. Jedenfalls kannte Bruno den Herzog, der zu Urban II. damals in den besten Beziehungen stand. Zwar kann Bruno ihn nicht schon auf dem Konzil zu Melfi kennen gelernt haben, wie Tromby l. c. S. 86 berichtet; denn mag auch der Herzog in Melfi gewesen sein (Romualdi Salern. Annal. a. a. 1090, in M. G. SS. XIX. 412), so ist Bruno doch nicht zugegen gewesen. Aber auf den Reisen Urbans in den Jahren 1090/91 durch die Staaten des Herzogs Roger wird sich für Bruno Gelegenheit gefunden haben, den Herzog kennen zu lernen. Und dass Bruno den Papst begleitete, dafür liefert die Reise Brunos nach Calabrien wieder ein Zeugnis. Wie sollte er sonst in diesen von Rom weit entfernten Teil Italiens gekommen sein, da in viel grösserer Nähe Roms abgelegene Winkel, Gebirgsschluchten u. dgl. hinlänglich zu finden sind. Nach Lefebure a. a. O. 108 wurde Bruno mit einer Mission an die normannischen Fürsten betraut und der Graf Roger habe ihm grosse Ländereien in seinem Gebiete angeboten, nachdem der Herzog versucht habe, ihn an sich zu ketten. Die Nachricht lässt sich nicht kontrollieren.

2) Meo ductu locum, qui eorum proposito convenirent, quaesierunt, bezeugt Herzog Roger.

3) Quem (locum) cum penes me non invenissent, elegerunt manere in loco . . . ., quem patruus meus Rogerius comes iis donavit, ibid.

4) Hic (Bruno) erat in toto domo mea quasi primus et magnus. Urk. v. 2. August 1099. Boll. 638.

ein Leben auf dem Schlosse Bruno und seinen Gefährten nicht; sie sehnten sich nach der Einöde. Der Graf suchte dann wenigstens zu erreichen, dass sie in seinem Lande ihre Wohnungen aufschlügen, bat sie, irgend einen Ort, der ihnen zusagte, in seinem Gebiete auszusuchen, und nach Wunsch mit Gebäuden auszustatten.[1]) Bruno und seine Gefährten entschieden sich für einen Ort in der Diözese Squillace, zwischen Arena und Stilum gelegen,[2]) La Torre genannt (Turris, eremus Turritana, Turm; wahrscheinlich haben wir an einen Bergkegel zu denken, der die Gegend beherrschte und ihr den Namen gegeben hat). Die Lage desselben, in einem wildromantischen Thale des gebirgigen Unter-Calabriens, war für das Vorhaben Brunos sehr geeignet;[3]) weit entfernt von jeder menschlichen Wohnung, ringsum von Bergen eingeschlossen, die allmählich vom Erdboden ansteigen, bildete er eine längliche Ebene; grüne Wiesen wechselten ab mit schattigen Wäldern, die sich an die Berge anlehnten, murmelnde Gebirgsquellen erhöhten den Reiz der Gegend, die, wenn auch häufig kalten Winden ausgesetzt, doch an Rauhheit des Klimas der Einöde bei Grenoble weit nachstand. »Das ist ein Ort,« bezeugt Bruno selbst, »an dessen Reizen sich der menschliche Geist erquickt und bei dessen Anblick er wieder freier aufatmet, wenn er infolge seiner Schwäche durch andauernde geistige Arbeit ermüdet ist; der Bogen, der allzu straff gespannt ist, wird zu seinem Zwecke untauglich.«

1) Vgl. die Schenkungsurkunde des Grafen Roger vom Jahre 1091 (Tromby l. c. LXV., Boll. 542): Horum (Brunonis et sociorum) itaque desiderium ego cognoscens et ipsorum meritis et precibus apud Deum adiuvari desiderans, ab eorum caritate multis precibus obtinui, ut in terra mea locum sibi habilem eligerent, in quo ad serviendum Deo qualia vellent habitacula praepararent. Elegerunt siquidem in terra mea quemdam solitudinis locum, situm inter locum, qui dicitur Arena et oppidum, quod appellatur Stilum. Es ist also Bruno in Calabrien planmässiger vorgegangen, als früher in Frankreich. Die Erfahrungen, die er in Molesme und Sèche-Fontaine gemacht hatte, rieten zu der Vorsicht, sich des Rates und der Führung kundiger Männer zu bedienen.

2) Vgl. die Urkunden der beiden Roger, Boll. 542 bezw. 572.

3) Bruno beschreibt die Gegend in einem Briefe an den Propst Radulf in Rheims (i. J. 1097): Eremum incolo ab hominum habitatione satis undique remotam. De cuius amoenitate aerisque temperie et sospitate, vel planicie ampla et grata inter montes in longum porrecta, ubi sunt virentia prata et florida pascua, quid dignum dicam? aut collium undique leniter erigentium prospectum, opacarumque vallium recessum cum amabili fluminum, rivorum fontiumque copia, quis sufficienter explicit? nec irrigui desunt horti, diversarumque arborum fertilitas. Tromby l. c. LXXIII u. öfter. Boll. 541 f. Die geographische Lage wird in einem Diplom des Grafen Roger vom Jahre 1093 näher bezeichnet. Tromby l. c. LXIX.

Dieses abgelegene Thal nun, nebst dem 2 Meilen im Umkreise sich erstreckenden Gebiete schenkte der Graf Bruno und seinen Gefährten in vollständiger Freiheit von allen Lasten und Zehnten und mit Abtretung aller Rechte auf Jagd, Fischfang, Nutzniessung von Weide und Wald.[1]) Die Verletzung der Rechte der Carthäuser bedroht er mit einer Strafe von 100 Pfund Gold. Bischof Goffrid ist Verfasser und Schreiber des Schenkungsdiploms, dessen Original jedoch wahrscheinlich verloren gegangen ist.

Die Gründung der neuen Carthause in Calabrien fällt in den Sommer des Jahres 1091,[2]) als Papst Urban sich noch in Unter-

---

1) »in spatium unius leugae« heisst es in der Urkunde. Leuga, leuca = Lieue. (Du Cange IV. 65.) Lieue hat nicht immer eine gleichlange Entfernung bedeutet; es dürften etwa 4 Kilometer sein.

2) Allerdings heisst es in der von Bischof Goffrid verfassten Urkunde: Facta sunt haec anno ab Incarnatione Domini millesimo nonagesimo. Das kann aber unmöglich richtig sein, wie eine kurze Uebersicht der letzten Ereignisse leicht ersichtlich machen wird. Im Sommer 1090 begleitet Bruno den Papst nach Unter-Italien, am 1. Februar 1091 ist er in Benevent. Das Schreiben des Papstes »Hos qui relictis«, durch das seine Anwesenheit im Gefolge des letzteren deutlich erwiesen wird, fällt wahrscheinlich in den Februar des Jahres, wenigstens nicht früher. Bald verlässt Bruno das päpstliche Gefolge und begiebt sich zum Herzog Roger. Mit diesem durchforscht er dessen Lande. Dann begiebt er sich zum Grafen Roger und bleibt noch einige Zeit in dessen Schlosse. Dann wird wieder gesucht, bis endlich ein passender Ort gefunden ist. Der Bollandist glaubt eine Lösung der Schwierigkeit gefunden zu haben, indem er den Jahresanfang nach dem Annuntiationsstil berechnet. Aber ist es möglich, dass alle diese Ereignisse, selbst wenn wir den Brief Urbans in die ersten Wochen oder Tage des Februar legen wollten, sich bis zum 25. März abspielen konnten? Dazu kommt, dass Graf Roger sonst das Jahr mit dem 25. Dezember beginnt. Aber lassen wir einmal die Annahme gelten, dass Goffrid von Mileto, der sich selbst als Verfasser bezeichnet, vollständig frei das Schreiben verfertigt, und dabei seiner Gewohnheit gemäss nach dem Annuntiationsstil gerechnet habe, wie kann man annehmen, dass der Herzog Roger im Februar und in den ersten Märztagen mit den Einsiedlern eine Tour durch die Schluchten und Thäler seines Landes gemacht habe! Die sind um diese Zeit zum grossen Teil noch gar nicht passierbar. Also vor Mitte Sommer 1091 dürfen wir die Gründung von La Torre gar nicht annehmen. Das Datum aber, das in dem uns überlieferten Schreiben Goffrids von Mileto angegeben wird, ist falsch, denn Goffried ist erst gegen 1093 Bischof geworden. Das Schriftstück erweist sich als eine merkwürdige Verschmelzung zweier verschiedener Handlungen: der Schenkung Rogers und der »Bestätigung« des Bischofs Goffrid! Die eigentliche Schenkung mit genauer Bestimmung der Grenzen vollzieht der Graf erst im Jahre 1093 (Boll. 577). Er erwähnt dabei allerdings ein Diplom, um dessen Aufstellung er den genannten Bischof gebeten habe, aber das kann kaum lange vorher gewesen sein, vielleicht bei Gelegenheit des Feldzuges, den Roger um diese Zeit unternahm. Dasselbe muss verloren gegangen sein, warum sonst die neue Schenkungsurkunde Rogers? Später

Italien befand; kein früherer und kein späterer Termin lässt sich mit den anderweitig bekannten Thatsachen in Einklang bringen.

Zur Gründung einer Ordens-Niederlassung war bis zum 4. Laterankonzil die Genehmigung und Bestätigung des Diözesan-

---

hat ein Unbekannter die erste Urkunde wiederhergestellt unter sehr plumper Benutzung des Diploms vom Jahre 1093. Eine Nebeneinanderstellung beweist das:

Diplom Rogers vom Jahre 1093.

In nomine sanctae et individuae Trinitatis Rogerius divina clementia comes Calabriae et Siciliae: notum sit omnibus Christi nostrisque fidelibus tam futuris, quam praesentibus, quoniam miseratio divina sanctae religionis viros, Brunonem videlicet et Lanvinum cum sociis suis, ad nos usque transmisit, sancto suo proposito aptum solitudinis locum quaerentes; quorum nos desiderio congaudentes, meritisque talium ac precibus apud deum adiuvari confidentes, multis eos exhortati sumus precibus, ut in terra nostra locum sibi habilem eligerent, in quo ad serviendum Deo, qualia vellent, habitacula praepararent.

Elegerunt itaque quemdam solitudinis locum, situm inter locum, qui dicitur Arena, et oppidum, quod appellatur Stilum. Hunc ergo locum et omnia in circuitu adiacentia in spatium unius leugae Deo et beatae Mariae ipsis ac eorum successoribus in proprietatem, sicut nostra fuerunt, sub omni immunitate atque libertate donavimus cum omnibus rebus infra sitis, terris, silvis, aquis pascuis ac ceteris omnibus cultis vel incultis, mobilibus vel immobilibus. Rogavimus insuper venerabilem virum, Melitensem episcopum Goffredum, super hac donatione nostra confirmationis chartam conscribere, quam etiam sigillavimus. (Es folgt jetzt die Grenzbeschreibung.)

Hanc autem donationem nostram tam Dominus apostolicus Urbanus, quam Squillacinus episcopus Theodorus, in cuius episcopatu ipse locus situs est, laudaverunt, privilegiis confirmaverunt, atque terribili anathemate munierunt. Quapropter praeci-

Angebliche Urkunde vom Jahre 1090.

Rogerius Dei gratia comes Calabriae et Siciliae omnibus fidelibus suis et Ecclesiae Dei filiis tam praesentibus quam futuris in Domino salutem. Notum esse volumus fraternitati vestrae, per Dei misericordiam a Galliarum partibus ad regionem istam Calabriae sanctae religionis viros, Brunonem videlicet et Lanvinum cum sociis eorum pervenisse, qui contempta mundialis gloriae vanitate, soli Deo elegerunt militare. Horum itaque desiderium ego cognoscens, et ipsorum meritis et precibus apud Deum adiuvari desiderans, ab eorum caritate multis precibus obtinui, ut in terra mea locum sibi eligerent, in quo ad serviendum deo, qualia vellent, habitacula praepararent.

Elegerunt siquidem in terra mea quemdam solitudinis locum, situm inter locum qui dicitur Arena, et oppidum, quod appellatur Stilum. Hunc ergo locum ad honorem Dei omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus sancti et ad honorem beatissimae Mariae semper Virginis, genitricis Christi Dei et Domini nostri omniumque Sanctorum donavi eis eorumque successoribus ibidem Deo servituris cum tota silva et terra et aqua et monte in spatium unius leugae in omni parte adiacenti, concedens et constituens, quatenus locum istum libere et quiete cum hac adiacentia sua in perpetuum possideant, nec ex hoc mihi vel alicui personae angariam vel servitium faciant.

Bischofs erforderlich. Um die neue Schöpfung auch durch das kirchliche Ansehen zu stützen — obgleich zu dem einfachen Einsiedlerleben keine kirchliche Autorisation erforderlich war — wandte sich der Graf an den Bischof Theodor Mesimerius von Squillace, in dessen Diö-

---

piendo rogamus, et rogando praecipimus ex parte Dei omnipotentis, beatae Mariae, quibus ipsum concessimus locum, et nostra, ut nullus aliquando, cuiuscunque dignitatis sit vel potestatis, noster aut extraneus, in toto praedicto spatio quidquam magnum vel parvum sibi vindicet, nec nos ipsi. Nullus unquam occasione aliqua vel causa fratribus ibidem Deo servituris iniuriam aut molestiam irroget, vel ullam inquietudinem faciat, et illi neque homines eorum aliquam angariam aut servitium omnino faciant. Nulli, nec nobis ipsis, aliquam ibi culturam facere, ullum animal pascere, ligna incidere, venari vel piscari, aut quidquam omnino sine licentia fratrum liceat, sed in eorum potestate sit, quaecumque intra praedictum continentur spatium, iuxta voluntatem suam possidere, disponere, ordinare et erogare, tamquam Dei posessionem et suum immunem atque liberum. Quod si quis aliquando hanc nostram constitutionem in aliquo violare praesumpserit, fratribus ibidem degentibus satis faciat. Quod si contempserit, principi terrae, qui fuerit, centum libras auri persolvat.

Ut igitur constitutio haec inviolabilis et omnino firma permaneat, concedente uxore mea Adelai comitissa, et filio nostro Gofrido, in praesentia bonorum hominum donationem istam fecimus et sigillo proprio signavimus.

Insuper donavi Mule cum filiis suis ad custodiendam silvam. Data in pratis Squillacii, ubi tunc collecto exercitu morabamur.

Contestor autem et contradico ex parte Dei omnipotentis et sanctae Mariae perpetuae Virginis et omnium sanctorum et mea, ne sit aliquis meorum aut extraneorum, stratigotus (al. strategus) videlicet aut vicecomes, rusticus aut miles, servus sive liber, qui in loco isto pascuae, vel agriculturae seu etiam piscationis aut lignorum occasione, aut ex quacumque causa servis Dei molestiam aut iniuriam faciat; sed in eorum potestate sit praedictum locum cum tota adiacentia sua secundum voluntatem suam possidere, disponere, ordinare et erogare. Quod si quis deinceps contra huius paginae constitutionem praesumpserit, imprimis nisi digne satisfecerit, iram Dei et maledictionem incurrat, et conatu tali ad nihilum redacto, pro praesumptione tanta centum librarum auri poenam in curia nostra sustineat.

Igitur ut constitutio haec inviolabilis et omnino firma permaneat, concedente uxore mea Adelai Comitissa et filio meo Gofrido in praesentia bonorum hominum donationem istam feci et sigillo meo sigillari praecepi. Ego Gofridus, Melitensis ecclesiae episcopus, licet indignus, chartam hanc manu mea scripsi rogatu comitis Rogerii, laudans et confirmans constitutionem hanc, anathemate vero et excommunicatione damnans eum, quicumque hanc infringere praesumpserit, nisi tamen resipiscens satisfecerit. Facta sunt haec anno ab Incarnatione Domini millesimo nonagesimo.

Insuper donavi Mule cum filiis suis ad custodiendam silvam.

Testes sunt etc.

zese die neue Einsiedelei lag, mit der Bitte um Bestätigung der Schenkung und Gutheissung der Niederlassung. Der Bischof kam der Bitte nach durch ein Diplom vom 7. Dezember 1091;[1]) er erklärte

---

Anno ab incarnatione Domini millesimo nonagesimo tertio, indictione prima, Nonis Maii.

Rogerius comes
Adelai comitissa
Goffredus filius comitis Rogerii.
Folgen die Zeugen.

Die Abhängigkeit ist frappant. Das angebliche Exemplar vom Jahre 1090 weicht ganz von der Form der Urkunden Rogers ab: 1) Roger beginnt stets seine Urkunden: In nomine sanctae etc. oder In nomine Domini N. J. Chr. und ähnlich, 2) Roger fügt stets das Indiktionsjahr hinzu, 3) Mit welchem Rechte kann der Bischof von Mileto in der Diözese Squillace anathematisieren und exkommunizieren? 4) Rechnet man dazu die chronologischen Fehler, dann ist die spätere Entstehung des Goffrid-Diplomes offenkundig. Dabei ist der Irrtum im Jahre leicht erklärlich. 5) Das ständig wiederkehrende Perfekt in der Urkunde Rogers vom Jahre 1093 deutet darauf hin, dass ihr Gegenstand der Vergangenheit angehört.

1) Die Urkunde ist, da Theodor Mesimerius ein Grieche war, in griechischer Sprache abgefasst. Die Zeit der Abfassung ist angegeben (nach dem Bollandisten) in folgender chronologischer Note: *„μῆνι Δεκεμβρίῳ, ἡμέρᾳ ζ, ᾿Ινδικτίονος δέκαδι πέμπτῃ τοῦ ἐννενικοστοῦ χιλιοστοῦ ἔτους“*; wie aber derselbe richtig bemerkt, liegt ein Widerspruch zwischen dem Jahre und der Indiktion vor, da die 15. Indiktion erst im Jahre 1091 im Monat Dezember lief. Allein der Text des Bollandisten ist verstümmelt. Im Original, dessen Abschrift Tromby (l. c. LXIII) gegeben hat, lesen wir folgendermassen: *μήνι δεκημυρίῳ, ἡμέρας ζ, ᾿Ινδικτίονος ιε, τοῦ χψβ ἔτους.* In dem bollandistischen Text ist, sei es durch Nachlässigkeit des Abschreibers, sei es infolge Verstümmelung der Urkunde, das *β* weggeblieben, und dadurch aus 1092 die Zahl 1090 geworden. Der Widerspruch, der sich dadurch zwischen Jahreszahl und Indiktionszahl ergiebt, ist nur ein scheinbarer und leicht zu lösen: der Bischof rechnete nach dem Annuntiationsstil und zwar nach dem Pisaner Calculus, war also unserer Zeitrechnung um 9 Monate und 5 Tage voraus. Erhärtet wird das durch das Breve Urbans II., das am 14. Oktober 1092 »indictione prima« ausgestellt ist. Die Indiktion begann der Bischof als Grieche nach Constantinopolitaner-Sitte mit dem 1. September; in Sizilien war sie allgemein (Grotefend, Zeitrechnung I. 93), während sonst in Italien nach dem Vorbilde der päpstlichen Kanzlei unter Urban nach der sog. Beda'schen Indiktion gerechnet wurde (cf. Ughelli, It. sacr. IX. 590; Grotefend, Zeitrechnung Bd. I. 93; Rühl, Chronologie des M.-A. 171). Dementsprechend lief die 15. Indiktion vom 1. (24.) September 1091 bis dahin 1092, die erste vom 1. (24.) September 1092 bis dahin 1093 nach unserer Zeitrechnung. Vergl. Grotefend, Zeitrechnung I. Tafel XIV und XXX. — Das Schriftstück liegt in mehreren Uebersetzungen vor. Bei dem Bollandisten finden sich zwei. Die erste und längere, von Mörckens übersetzt, hat auch Surianus adoptiert (Annot. in Dorland. Chron. 209); die zweite, die, wie der Bollandist annehmen zu müssen glaubt, unter Inspiration des Bischofs Theodor selbst entstanden ist bezw. übersetzt wurde, ist eigentlich nur ein Auszug, eine Inhaltsangabe des Diploms; auch fehlt die Zeitbestimmung (Ughelli l. c. 590). Beide Uebersetzungen teilt Tromby mit (l. c.

die Carthause für immun von allen Diensten und Abgaben. Der Metropolit der Kirchenprovinz, Rangerius, erwählter Erzbischof von Reggio, bestätigt ebenfalls die Schenkung unter lobenden Ausdrücken für die Empfänger.[1]) Am 14. Oktober erfolgte sodann die päpstliche Confirmation, und zwar bestätigte Urban II.[2]) nicht nur die Schenkung in ihrem ganzen Umfange, mit allen Privilegien und Immunitäten, wie sie vom Grafen Roger und den beiden Bischöfen verliehen und gutgeheissen waren, sondern er bedrohte auch die Verächter und Verletzer der Rechte der Carthäuser, falls sie nicht volle Sühne leisten, mit dem Banne; ausser der Befreiung vom Zehnten gewährte er der Niederlassung die Exemption von jeder bischöflichen Jurisdiktion, den einzelnen Mitgliedern Befreiung von überhaupt jeder Gerichtsbarkeit; das Recht, Vergehen derselben zu bestrafen, sollte allein den Ordensoberen zustehen.

So sah also Bruno innerhalb weniger Jahre zwei Niederlassungen entstehen, in denen das strenge Einsiedlerleben geführt wurde. Die Hauptcarthause zu Grenoble gedieh herrlich unter der vortrefflichen Leitung des Priors Landuin und zeigte die

---

LXVI); ausserdem hat er das griechische Original überliefert, sowie eine dritte lateinische Uebersetzung, die er durch den öffentlichen Lehrer der griechischen Sprache in Neapel, Jacob Martorelli, 1752 anfertigen liess.

1) Ego Rangerius (*Ῥηαντξέριος*) beneficio Dei electus archiepiscopus S. Eccl. Metropol. Rhegii praesens sigillum subscripsi (Mörckens hat confirmavi). Diese Selbstcharakteristik des Rangerius als erwählten Erzbischofes beweist übrigens, dass die Urkunde nur im Dezember 1091 geschrieben sein kann. Denn die Wahl fiel erst auf Rangerius, nachdem Bruno dieselbe ausgeschlagen hatte, also ganz gewiss nicht vor Dezember 1090; die Weihe fand aber erst 1092 statt. cf. Gams, Series episcop. p. 916.

2) Durch Schreiben »Piae voluntatis affectu«. Jaffé, Reg. 5468. Abgedruckt bei Mabillon, Annal. Bened. V. 68. 32, sowie bei Tromby l. c. LVIII. u. Pflugk-Harttung, Iter It. 58 (aber verstümmelt und fragmentarisch). Am Schlusse: Datum per manum Joannis S. R. Ecclesiae Diaconi Cardinalis pridie Idus Octobris Indictione prima, anno Dominicae Incarnationis millesimo nonagesimo secundo, Pontificatus autem D. Urbani Papae secundi anno quinto. Die einzelnen Daten stimmen unter einander überein, denn Urban begann das Indiktionsjahr stets mit dem 24. September (Grotefend, Zeitrechnung 93), zu den anderen Schreiben steht dieses zeitlich im besten Verhältnis. Von einer Bestätigung des Ordens, wie Tappert a. a. O. 140 will, ist in demselben übrigens durchaus nicht die Rede. Man kann aber auch in dem Bestätigungsschreiben Theodors und Rangerius keine einzige Redewendung aufweisen, die sich auf eine Bestätigung des Ordens als solchen deuten liesse (vgl. ebendas. Anm. 1), mag immerhin der Ordinarius die Vollmacht dazu besessen haben.

schönsten Früchte;[1]) sie erfreute sich des besonderen Schutzes des Papstes.[2]) Kaum waren 7 Jahre seit deren Gründung verflossen und Bruno konnte schon in einem anderen Lande eine Niederlassung gründen und so auch dort das Fundament legen zu dem später so angesehenen Orden. Und La Torre stand dem Haupt- und Mutterhause bald in keiner Weise nach, entfaltete sich ebenso herrlich als dieses. Man kann es erklärlich finden, wenn die Carthäuser-Schriftsteller ihren Orden, besonders in seinen Anfängen, unter ganz besonderem göttlichen Schutze wähnten. Denn wie armselig musste sowohl in Frankreich als auch in Italien begonnen werden! Einige armselige Zellen, in deren Mitte ein dürftiges Oratorium, bildeten den Anfang. Und mit welchen Schwierigkeiten des Bodens und der Natur hatte man zu kämpfen! Und zu deren Ueberwindung brachten die Einsiedler nichts mit als ihr Gottvertrauen und die Kraft ihrer Hände. Jedoch sorgte Gott für sie und erweckte ihnen Menschenherzen, die für sie sorgten. In Frankreich wer es der heiligmässige Bischof Hugo von Grenoble, der den Einsiedlern seine materielle Unterstützung angedeihen liess, bedeutend mehr aber für die Erstarkung des Ordens durch seinen moralischen Einfluss[3]) wirkte. In Italien ist es der reiche und mächtige Normannenfürst Graf Roger, der seine Güter und

1) Schon im Jahre 1131 wurde ein Carthäuser Coadjutor des Bischofs Hugo von Grenoble und nach dessen Tode als Hugo II. Nachfolger desselben (Gams, Ser. Episc. 556), im Jahre 1134 zum ersten Male ein Carthäuser Kardinal. Man denke ferner an Guigo.

2) Vgl. das Schreiben Urbans: »Scriptum est habitent« bei Pflugk-Harttung, Acta ined. Pont. 149 (M. S. in der Bibl. Brancacciana zu Neapel, vielfach verstümmelt). Datum Beneventi Anno MXCI Indictione XIV. Pontificatus autem domni Urbani Papae secundi anno IIII; da Urban am 3. Juni in Milet ist, muss das Schreiben vor diesem Datum entstanden sein. Wahrscheinlich aber viel früher. Es scheint, als wenn es auf mündliche Berichterstattung Brunos über die Verhältnisse in der Carthause zu Grenoble, die er von Landuin erhalten hatte, erfolgt ist, denn es ist geschrieben »dilectis filiis, Brunoni et Landuino et ceteris fratribus« und bezieht sich auf die »eben erfolgte Wahl des Priors Landuin«. Bedenken wir aber, dass die Brüder schon wieder seit dem 17. September in Frankreich sind, dann können wir das Schreiben mit Wahrscheinlichkeit in die Monate Februar—März 1091 setzen. Urban schreibt hier: Nos petitionem vestrarum precum admittimus et religioni vestrae paterno affectu congratulamur, nam et eremus illa, quam pro vestra quiete inhabitandam elegistis, sub tutela apostolicae sedis specialiter permaneat.

3) Vgl. Guiberts Nachricht: »Der Bischof von Grenoble versieht bei ihnen die Stelle des Abtes.« de vita sua I. 11. Die Nachricht fällt bekanntlich in das Jahr 1104, beweist also, dass Hugo nach dem Weggange Brunos nicht aufgehört hatte, für die Einsiedler zu sorgen.

seine Macht den armen Einsiedlern widmet, der durch reiche Schenkungen die äusseren Bedingungen des Gedeihens der Einsiedelei giebt und die kirchlichen Kreise durch sein Ansehen den frommen Büssern geneigt macht. Er hat sich darum nicht minder wie Bischof Hugo das Recht auf den Titel eines zweiten Gründers und grössten Wohlthäters des Carthäuser-Ordens erworben. Denn er schenkte nicht nur in der freigebigsten Weise das Terrain,er sorgte auch für die Kultivierung desselben, für die Erbauung der notwendigen Gebäude und alle Bedürfnisse. Da Bruno es entschieden abgelehnt hatte, auf dem Schlosse des Grafen zu bleiben, so wurden in aller Eile einfache Zellen mit einer ärmlichen Kirche errichtet. Noch vor dem Monat Dezember 1091 waren diese Räumlichkeiten fertiggestellt und dienten ihrem Zwecke.[1]) Dann wurde die Lebensweise in der neuen Einsiedelei in derselben Strenge wieder aufgenommen, wie Bruno es in der Muttercarthause gewohnt gewesen war, neben dem Gebete und der Betrachtung widmete man sich dem Studium und der Arbeit in Bewirtschaftung der grossen Besitzungen. Das war der unscheinbare und fast unbeachtete Anfang des später so berühmten Carthäuser-Klosters La Torre in Calabrien, der Wiege des später in Italien so mächtigen Ordens.[2]) Ganz

1) Das beweist die Bestätigungsurkunde des Bischofs von Squillace vom 7. Dezember 1091: (Bruno et socii) habitantes in multo venerabili templo Dominae nostrae Dei Genitricis et Praecursoris Baptistae Joannis. — Diesen beiden Heiligen war auch die Kirche der Muttercarthause geweiht und daher rührt der Brauch der Carthäuser, alle ihre Kirchen an erster Stelle der Mutter Gottes und dem Täufer Johannes zu weihen. — Die Ansicht des Bollandisten, Bruno habe während des Baues der Zellen und der Kirche die Gastfreundschaft des Grafen Roger auf dessen Schlosse genossen, lässt sich nicht begründen. Aus Rogers Worten geht hervor, dass Bruno auf dem Schlosse wohnte, bevor er einen Ort für die Niederlassung gewählt hatte. Das entspricht auch mehr den Grundsätzen beim Ausbau der ersten Carthause. Vgl. die Urk. v. 1093 bei Boll. 575 und Tromby LXIX.

2) Das wunderliebende Mittelalter stellt allerdings die Gründung von La Torre anders dar. Die örtliche Tradition, die spätere Legende haben sich mit den geschichtlichen Thatsachen nicht begnügt; wie die Einrichtung der Hauptcarthause bei Grenoble auf spezielle göttliche Veranlassung und durch seine wunderbare Fügung zustande gekommen sein sollte, so sollte auch hier die wunderbare Hand Gottes nachgewiesen werden; Dupuy, Blömenvenna, Surius u. a., meist Carthäuser, berichten, indem sie durchblicken lassen, Bruno habe sich selbständig die Einöde La Torre ausgesucht und sich mit seinen Gefährten in der gänzlich unbebauten Gegend niedergelassen, dass derselbe eines Tages, während er gänzlich unbekümmert um das Irdische, dem Gebete und der Betrachtung obgelegen habe, von Roger — die Autoren widersprechen sich hier, insofern die einen den Grafen Roger nennen, die andern den Herzog Roger, cf. Boll. 543 ff. — der in den Wäldern gejagt habe, entdeckt worden sei, nachdem dieser durch das laute und freudige

übereinstimmend berichten die Schriftsteller, dass im Jahre 1093 auch der Herzog Roger von Apulien, Calabrien und Sizilien

---

Bellen und das ganz merkwürdige Gebahren seiner Hunde auf ein aussergewöhnliches Ereignis aufmerksam gemacht worden sei. Von Bewunderung über die fast überirdische Erscheinung des Heiligen hingerissen, habe er denselben dringend gebeten, in seinem Lande zu bleiben, und habe ihm und seinen Brüdern die beiden Kirchen St. Maria und St. Stephan geschenkt. Wie der Kundige auf den ersten Blick sieht, haben wir hier eine schöne poetische Wanderlegende vor uns, eine jener anziehenden Erzählungen, »die von einer Person auf die andere, von einem Ort auf den anderen, von einer Gelegenheit auf die andere übertragen, dem Hauptinhalte nach zu verschiedenen Zeiten wiedererzählt werden. Einer gewissen Eifersucht und Ruhmliebe zufolge will man die hervorragenden Züge und Vorkommnisse im Leben einer Heldenfigur auch an der einheimischen nicht vermissen; es dokumentiert sich das eigentümlich hauptsächlich in der Wiederholung derselben Wundergeschichte« (Bernheim, Lehrbuch der hist. Methode S. 264. 385). So fügt z. B. die Legende auch im Leben des hl. Günthe reine Szene ein, wie sie sogar in den böhmischen Wäldern mehrere Male wiederkehrt, dass nämlich Günther vom Herzog Bretislav, der in den böhmischen Wäldern den Hirsch verfolgte, entdeckt worden sei; ähnlich ist die Begegnung des Herzogs Borivoi mit dem hl. Ivan, und des hl. Procopius und Herzogs Udalrich (aus den ersten Zeiten des 11. Jahrh.). Die Sage sieht auch, ähnlich wie beim hl. Bruno bei Grenoble, in der Quelle von Gutwasser (bei Brzeznicz in Böhmen) das Geschenk des hl. Günther u. s. w. (vgl. Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II. 2. 40 f.). Nicht unähnlich diesen ist die Sage über die Auffindung des hl. Benedikt durch Hirten, die denselben in einer grabähnlichen Höhle entdeckt haben sollen (Montalembert - Brandes, die Mönche des Abendlandes II. 11) und so finden wir in jedem Jahrhundert derlei Erzählungen wieder, wenn sie sich auch im Laufe der Zeit durch Wieder- und Wiederübertragung zuweilen nicht wenig verändert haben. Der historische Wert ist meistens, so auch in unserem Falle, gleich Null. Kein älterer Schriftsteller weiss selbstverständlich über die märchenhafte Begegnung etwas zu melden; unlösbarer Widerspruch bezüglich der Chronologie, wie sie uns alte, notorisch echte Schriftstücke angeben, zwingt uns, sie absolut zu verwerfen. Denn die Kirche B. Mariae V. wurde erst von Bruno erbaut und im Jahre 1094 eingeweiht, die Stephanskirche noch viel später. — Auch darauf möge bei dieser Gelegenheit hingewiesen werden, was manche Autoren als den Grund angeben, dass Bruno nicht nach Frankreich zurückkehrte, sondern sich in Calabrien niederliess. Ebendieselben Schriftsteller schreiben nämlich, die Furcht, von Urban II., der sich damals in Frankreich aufgehalten habe, wieder an die päpstliche Kurie gezogen zu werden, sei bei seinem Schritt das leitende Motiv gewesen. Eine chronologische Schwierigkeit ersteht ihnen nicht, da sie der Ansicht sind, Bruno habe noch an dem Konzil zu Piacenza 1095 teilgenommen, und sei dann nach La Torre gegangen. Nach dem Konzil begab sich allerdings Urban II. nach Frankreich, um die Synode zu Clermont abzuhalten, aber Bruno — dessen Teilnahme am Konzil zu Piacenza sich durchaus nicht beweisen lässt — befand sich damals, wie wir wissen, schon lange Jahre in Calabrien. Also kann nicht dieses Bedenken der Grund gewesen sein, aber es mag der Umstand sein, dass der Papst seinen verehrten Lehrer und geschätzten Ratgeber in seiner Nähe behalten wollte, um gegebenen Falles sich mit ihm beraten zu können, warum Bruno in Italien blieb. Siehe die Ausführungen bei Boll. 549 ff.

die Schenkung seines Oheims in ihrem ganzen Umfange bestätigte.[1])

Dass unter diesen günstigen Umständen die Carthause von La Torre sich nach innen und aussen schnell entwickelte, ist nicht zu verwundern. Die Zahl der Brüder wuchs schnell, beim Tode Brunos zählte das Kloster schon 30 Mönche. Im übrigen floss jetzt das Leben Brunos wieder ebenso ruhig dahin, als früher in der Carthause bei Grenoble. In die Oeffentlichkeit trat er nicht, selbst mit seinem Wohlthäter, dem Grafen Roger, ist er zwei Jahre allem Anscheine nach nicht zusammen gekommen. Es ist darum auch leicht erklärlich, dass die Quellen seiner Geschichte plötzlich wieder versiegen und die alten bewährten Autoren sich bezüglich seiner Lebensschicksale wieder in vollständiges Schweigen hüllen. Um so erfreulicher muss es darum für uns sein, wenn wir plötzlich, und zwar durch eine Urkunde des Grafen Roger vom 7. Mai 1093 Bruno in seinem ruhigen Leben in der Einsamkeit kennen lernen und einen, wenn auch nur flüchtigen Blick in sein verborgenes Leben thun können. Der Graf hatte dem Heiligen einen Besuch abgestattet »commendandi nos gratia orationibus fratrum«; ein Beweis, in welcher Verehrung Bruno bei dem Grafen stand. Letzterer, der eigens zu dem Zwecke, Bruno zu sehen, von Squillace nach La Torre gekommen war, be-

---

1) Diese »Bestätigung« ist mir nicht recht verständlich. Zwar fügt der Herzog den Grund hinzu: »Locus enim ipsius (comitis scil.) per meam concessionem erat . . . Terra illa de meo ducatu est.« (Boll. 572, Tromby LXIX); allein diese Angaben sind unrichtig. Graf Roger erhielt seine Länder von seinem Bruder Guiscard im Jahre 1062 (vgl. Schack 127). Dieser Umstand und manche andere deuten darauf hin, dass die Urkunde in der vorliegenden Form später entstanden ist: 1) In ihrer Form ist sie derjenigen vom Grafen Roger durchaus ähnlich, 2) sie hat keine Unterschrift, sondern nur die Bemerkung, dass Herzog Roger mit seiner Gemahlin »cuidam nostro clerico Rudolfo« den Auftrag zur Abfassung gegeben habe, 3) die Indiktionszahl stimmt nicht mit der Jahreszahl des Datums überein, denn 1094 lief schon die zweite Indiktion. Dieser Widerspruch liesse sich allerdings heben durch die Annahme, dass Herzog Roger nach dem Annuntiationsstil Pisaner Berechnung das Jahr begonnen habe und es scheint das auch in Unter-Italien hier und da Sitte gewesen zu sein (Vgl. Rocchus Pyrrhus, Eccl. Pan. Not. 1). 4) Es fehlt jeder Grund der Bestätigung von Seiten des Herzogs. Dieser, der jedenfalls Bruno schon vom päpstlichen Hofe her kannte, mag sich über die Schenkung erfreut ausgesprochen haben, bezw. sie gelobt haben, später hat man dann, weil vielleicht der Brief verloren gegangen war, das vielsagende Wörtchen »corroboro« hinzugefügt. Tutinus, Prospectus hist. Ord. Cart. Viterbii s. a. hat die Urkunde nicht, er erwähnt nur das Schreiben des Herzogs. Mörckens will das Autograph gekannt haben. Cfr. Boll. 573.

stätigte bei Gelegenheit dieses Besuches den Einsiedlern noch einmal alle Schenkungen mit allen Rechten und Privilegien, legte auch die Grenzen des geschenkten Gebietes urkundlich fest.[1]) Als Datum wird der 7. Mai 1093 angegeben; nebst dem Grafen Roger unterzeichneten auch seine Gemahlin Adelheid[2]) und sein Sohn Goffred.

Die Carthause La Torre nahm aber nicht allein an Mitgliederzahl, sondern auch an Wohlhabenheit schnell zu. Die ersten Gebäude, die Bruno hatte aufführen lassen, hatten nur provisorisch ihrem Zweck dienen sollen, und es machte sich bald gebieterisch die Notwendigkeit neuer Klostergebäude und einer neuen Kirche geltend. Die erste Kirche, die Bruno bald nach seiner Ankunft in La Torre gebaut hatte, war nur ein einfacher Holzbau. Mit Hilfe des Grafen begann Bruno deshalb im Jahre 1093 eine neue und grössere Kirche zu bauen, wie sie den Anforderungen der Gesellschaft entsprach. Im Sommer des Jahres 1094 war sie fertig und harrte der Konsekration; auf Veranlassung des Grafen nahm der Erzbischof Alcherius[3]) von Palermo am Feste Mariä Himmelfahrt 1094 die feierliche Einweihung vor, unter Assistenz der Bischöfe Tristan von Tropea,[4]) Angerius von Catania,[5]) Theodor von

1) Die Bestimmungen sind unwesentlich; die Carthause liegt im Gebiete eines kleinen Flusses, Ancinale, der sich bald hinter Soverato in das Jonische Meer ergiesst, die Gebietsgrenzen werden durch einige Gebirgskuppen bestimmt. Die Urkunde ist gegeben »in pratis Squillacii, ubi tunc collecto morabamur exercitu, anno ab Incarnatione Domini millesimo nonagesimo tertio, Indictione prima, Nonis Maii«. Der Feldzug des Grafen Roger richtete sich gegen seinen Neffen Boemund, der auf ein falsches Gerücht vom Tode seines Bruders, des Herzogs Roger, im Verein mit Wilhelm, dem Schwager des Herzogs, in des letzteren Gebiet eingedrungen war und mehrere Plätze besetzt hielt. Cfr. Malaterra, Hist. Sic. IV. 20. Die Urk. bei Tromby LXIX, Boll. 575 ff. — Desselben Feldzuges thut Graf Roger noch einmal auf seiner Rückkehr, im August 1094, Erwähnung.

2) (Adelasia, Adelays) Adelheid war die Tochter des Grafen Bonifaz von Montferrat, die dritte Gemahlin Rogers, der sie 1088 heimführte. Vgl. Schack I. 209.

3) Alcherius war Erzbischof von Palermo von 1083—1099. Vgl. Gams, Ser. ep. 951.

4) Ein Name Tristan ist sonst aus jener Zeit durchaus unbekannt. Vgl. Ughelli X. 450, wo von »Iustegus vel Iusteyus vel Tusteius qui et Tristanus« die Rede ist. Ebenso Gams 937: Iustenus (Iustegus, Tusteius) kam 1066 zur Regierung und starb im Dezember 1094.

5) Ansgerius oder Ansgarius O. S. B. regierte von 1091 — 1124. Gams 944.

Squillace,[1]) Goffred von Mileto[2]) und Heinrich von Nicastro.[3]) Eine Urkunde wurde alsdann über die Weihe ausgefertigt und von den fünf genannten Bischöfen unterzeichnet.[4]) Wir erfahren aus derselben, dass Graf Roger nebst seiner Gemahlin Adelheid bei der Feier der Konsekration zugegen war, und dass eine Menge frommer Christen von allen Seiten in die Einöde zusammengeströmt war; diesen allen gewährte der Erzbischof Alcherius den üblichen Ablass von 40 Tagen.

Dem Grafen Roger war die Einweihung der Marienkirche ein Anlass, die Einsiedler wiederum in der liberalsten Weise zu beschenken. Es war ihm nicht genug gewesen, die Kirche aus seinen Mitteln aufgeführt zu haben, für eine glänzende Konsekration gesorgt zu haben, er übergab zum Unterhalte der Kirche dem hl. Bruno und seinen Nachfolgern das Kloster Arsafia, mit allem, was zu demselben gehörte, und verlieh der Kirche und dem Kloster die völlige Exemption von allen Lasten für alle Zeiten.[5]) Das Kloster war zudem von jeder bischöflichen Jurisdiktion ausgenommen; alle diese Rechte liess er durch die bei der Weihe an-

---

1) Theodor Mesimerius, ein Grieche, starb im Jahre 1096; die Zeit seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl lässt sich nicht genau bestimmen (nach Gams etwa 1093 (?). Gams 927.

2) Goffreds Regierungsantritt ist nicht genau festzustellen, sein Vorgänger starb 1090. Nach Gams 896 (vgl. Ughelli I. 942 seq.) hat Goffred »cca 1094« den bischöflichen Stuhl bestiegen, doch wird in der Urkunde des Grafen Roger vom 7. Mai 1093 Goffred schon »episcopus Melitensis« genannt. Er starb 1099.

3) Heinrich war Bischof von Nicastro von 1094—1122. Gams 905. Vgl. Ughelli IX. 402. — In manchen Abschriften der Urkunde sind die Namen infolge Verstümmelung oder fehlerhaften Abschreibens verschieden angegeben.

4) Das Original war früher in der Carthause St. Stephan in Calabrien; Abschriften bei Ughelli l. c. IX. 425, Rocchus Pirrus, Sicilia sacra l. c. a 1094. Ferner bei Tromby LXXI. und dem Bollandisten no 588 bezw. 589. Letzterer überlieferte nämlich zwei Versionen; die erstere hat aber nur vier bischöfliche Unterschriften. Der Bollandist giebt Mörckens als Quelle an, der er die Urkunde entlehnt habe; jedenfalls ist diesem beim Abschreiben eine Unterschrift entgangen. Aber auch Morotius, Theatr. Chronol. S. Ord. Cart. XVI. a. a. 1090 überliefert nur vier Unterschriften; da aber bei beiden zunächst schon die bei Ughelli und Rocchus Pirrus erwähnte Ablassverleihung fehlt und ausserdem Fehler bei beiden in gleicher Weise nicht selten vorkommen, und da ferner die Anwesenheit von 5 Bischöfen noch durch die Urkunde des Grafen Roger bewiesen wird (Boll. 582), so ist kein Zweifel darüber möglich, dass beide entweder aus einer gemeinsamen Quelle geschöpft haben, oder der eine den andern benutzt hat. Vgl. Boll. 590 ff.

5) Arsafiam, cum omnibus pertinentiis eius, ubicumque sint, eximendo eandem ecclesiam seu Monasterium de Arsafia ab hodierno die in perpetuum ab omni temporali servitio.

wesenden Bischöfe den Carthäusern bestätigen. Er schenkte ausserdem den Einsiedlern mehrere Dörfer und Kirchen[1]) mit allen ihren Einkünften und gestattet ferner die Nutzniessung aus allen Erz- und Eisenminen seines Landes;[2]) die Urkunde datiert vom August 1094.[3])

Wie ersichtlich, wurde die Genossenschaft der Carthäuser in Italien eher reich, als in Frankreich. Die Schenkungen des Grafen Roger waren so bedeutend, dass die Besitzungen der Carthäuser bald denen der wohlhabendsten Ordensniederlassungen gleich kam. Und noch immer fügte der Graf in wahrhaft fürstlicher Freigebigkeit den alten Schenkungen neue hinzu. Eine Gelegenheit hierzu bot sich ihm wieder durch die im Jahre 1095 erfolgte Geburt eines Sohnes, den seine Gemahlin Adelheid aus dritter Ehe ihm schenkte. In seiner Verehrung gegen den heiligmässigen Einsiedler bat der Graf diesen, die hl. Taufe vorzunehmen; Bruno taufte darauf den Sohn des Grafen feierlich in der Kirche zu Mileto, während Lanvin die Patenstelle übernommen hatte. Das Kind war der spätere Roger II., erster König von Sizilien.[4]) Zur Belohnung schenkte der Graf dem Bruno mehrere Dörfer. Ob die Nachricht Tutins,[5]) der Graf habe der Carthause 50 Familien

---

1) Casalia de S. Andrea, et Roseti, . . . item locum qui dicitur cum duobus casalibus Vingi et Buaungi . . . item ecclesiam Sancti Fantini exceptam ab episcopi iurisdictione Giracei cum omnibus rationibus et pertinentiis suis; item casale Arunchi in pertinentiis civitatis Squillacii cum omnibus rationibus et pertinentiis suis, sicut tenere et habere eadem ecclesia Arsasiae consuevit (Boll. 583).

2) Concedo eidem Ecclesiae Eremi in reliqua terra mea usum liberum minerariarum aeris et ferri, et pascua libera in eadem terra mea pro animabus eiusdem ecclesiae et custodum, nec non et eorum, qui in dictis casalibus habitant.

3) Haec autem acta sunt mense Augusti, cum regressus essem de expeditione, quam feceram super Guillelmum et ab obsidione Castri Villae. Tromby l. c. LXX. Boll. 585. — Ueber den erwähnten Feldzug berichtet Malaterra Hist. Sic. IV. 21: Auf ein vom Tode des Herzogs Roger verbreitetes Gerücht hin hatten Wilhelm von Grantavul, der mit einer Schwester des Herzogs, Mabilia, vermählt war, und Boemund mehrere dem Herzog gehörige Plätze besetzt und u. a. sich der Stadt Castra Villa bemächtigt. Der Herzog zog gegen die Eroberer zu Felde, und der Graf Roger unterstützte ihn mit seinen Truppen. Cfr. S. 157.

4) Das Ereignis wurde metrisch beschrieben von dem Carthäuserbruder Maraldus, der ebenfalls bei der Taufe zugegen war. Die Verse (Jamben) sind in sehr unverständlichem Latein geschrieben; es lässt sich aus denselben mit Sicherheit nur entnehmen, dass Bruno und Lanvin bei der hl. Handlung als Hauptpersonen beteiligt waren: ersterer als Spender, letzterer als Pate. Cfr. Tromby LXXI., Boll. 616. — Maraldus wird in dem Mitgliederverzeichnis des Ordens vom J. 1101 an zweiter Stelle erwähnt. Boll. 622.

5) Prospect. Hist. Ord. Cart. a. a. 1096. Cfr. Boll. 619.

dienstpflichtig gemacht, auf Wahrheit beruht, ist nicht leicht zu ergründen, da eine Urkunde hierüber nicht vorhanden ist und sonstige Beweismittel uns ebenfalls fehlen.

Noch scheinen aus jenen Jahren erwähnenswert die Bemühungen Brunos, die Diözese Squillace nach dem Tode des Bischofs Theodor Mesimerius dem lateinischen Ritus zuzuführen.[1]) Bisher hatte den bischöflichen Sitz dortselbst ein Grieche inne gehabt, obgleich Squillace nach Eroberung des Landes durch die Normannen im Gebiete des lateinischen Ritus lag. Als nun Theodor im Jahre 1095 gestorben war, bemühte Bruno sich, dass auf den bischöflichen Stuhl der Diözese ein lateinischer Bischof erhoben wurde. Die Schritte, die er zu diesem Behufe beim Grafen Roger unternahm, waren mit Erfolg gekrönt, denn derselbe ernannte [2]) den Kanonikus und Dekan der Kirche von Mileto, Johannes de Nicephoro, zum Bischof von Squillace.[3]) Johannes bezeigte sich dem hl. Bruno dadurch dankbar, dass er alle Besitzungen der Carthause La Torre nicht nur von neuem bestätigte, sondern sie alle von seiner und seiner Nachfolger Jurisdiktion vollständig eximierte; die Weihen, Benediktionen etc. mögen sie von jedem ihnen beliebigen Bischof vornehmen lassen, die hl. Oele mögen sie holen, von welchem Bischof immer sie wollen; alle bisherigen Zehnten und Abgaben sollen fortan den Mönchen gehören.[4]) Diese Konzessionen wurden später von Papst Urban II. im September des Jahres 1098 von Salerno aus bestätigt.[5])

---

1) Wahrscheinlich weil von der päpstlichen Kurie ein lateinischer gewünscht wurde, weil man seit den Tagen Gregors VII. darauf ausging, andere Riten als den römischen im Abendlande zu unterdrücken. Vgl. Kirch.-Lex. VIII², 34 f.

2) In der Ernennungs-Urkunde sagt Roger: Brunonis et fratris nostri Lanvini eremitarum, virorum sanctissimorum consiliis. — Roger erlaubte sich vielfach Uebergriffe in das kirchliche Rechtsgebiet, die ihn wiederholt in Konflikt mit dem päpstlichen Stuhle brachten. Später ernannte ihn Urban II. zu seinem Legatus natus in Sizilien. Aber die Vollmachten, die der Papst ihm dadurch übertrug, hatte Roger schon lange ausgeübt, und noch viel mehr. Wie weit seine Befugnisse gingen, darüber vgl. Sentis, Die monarchia Sicula, Freiburg 1869, wo auch die Ernennungsbulle und andere Aktenstücke mitgeteilt sind. Vergl. Malaterra, l. c. IV. 29.

3) Ughelli l. c. 426.

4) Das Datum der Urkunde ist der 9. Mai 1098. Ughelli l. c. IX. 427 hat statt Mai den März angenommen. Der Bollandist ist (no 630) der Ansicht, dass diese Abweichung darauf zurückzuführen sei, dass ursprünglich lediglich der Anfangsbuchstabe M zu lesen stand.

5) Jaffé, Reg. 5709. Migne P. L. CLI, 509. Die Indiktion ist die sechste, also ist die Urkunde vor dem 24. September geschrieben worden.

§ 7.

## Bruno gründet in Calabrien ein zweites Kloster; die Ereignisse bis zum Tode des Heiligen.

Mit Darstellung der letzten Ereignisse sind wir der Zeitordnung etwas vorausgeeilt, so dass wir uns jetzt etwas zurückzugehen gezwungen sehen. Im Laufe der Zeit hatte die Genossenschaft Brunos unter der umsichtigen Leitung desselben nicht nur an innerer Festigkeit und an Ansehen bei der Mitwelt, auch in höheren Kreisen, zugenommen, sondern auch die Zahl der Schüler Brunos war stetig gewachsen; die Folge war, dass die Klostergebäude bald nicht mehr ausreichten.[1]) Es hatte sich eben seit dem Ende des 10. Jahrhunderts ein ganz eigener religiöser Geist der Völker Italiens bemächtigt, der sich in dem stark verbreiteten Drange nach einsiedlerischer, streng asketischer Lebensweise kund gab. In Ober- und Mittel-Italien war es Romuald, der das ägyptische Einsiedlerleben vor allem im Camaldolenser-Orden zur Blüte brachte,[2]) das dann durch Petrus Damiani, der ganz in Romualds Fusstapfen trat, mit nachhaltigem Erfolge immer mehr befestigt und ausgebreitet wurde.[3]) In Unter-Italien und Sizilien hatte das strenge asketische Leben der Einsiedler seit Ende des 10. Jahrhunderts durch den griechischen Eremiten Nilus Heimstätte und Pflege gefunden.[4]) Das Beispiel dieser beiden Eremiten hatte weite Kreise so mächtig ergriffen, dass nicht nur Ober- und Unter-Italien sich mit Klöstern bedeckte, sondern auch in vielen Klöstern eine Uebertreibung im Wachen, Beten, Fasten etc. die Folge war.[5]) Zweifelsohne hat auch Bruno dem Einflusse

1) So Tutinus, l. c. p. 12 a. a. 1097. Creverat iam multitudo monachorum in eremo S. Mariae, et cum locus ille numerum non caperet, Rogerio comite iubente, prope eremum sub titulo eiusdem Virginis et protomartyris Stephani peramplum ac magnificum construitur monasterium. — Im Jahre 1101, etwa 3 Jahre nach Erbauung des Stephansklosters zählte das Kloster La Torre noch 32 Mönche. Cfr. die Urk. bei Boll. 622.

2) Vgl. Sackur, E., Die Cluniacenser etc., Halle 1892, I. 324; ferner die Vita S. 118.

3) Sackur II. 279 f.. 283.

4) Sackur I. 329f., Heimbucher, Orden, I. 46.

5) Sackur 334. Die Anhänger Nils lebten nach der Regel des hl. Basilius, die die Benediktinerregel an Strenge weit übertraf. Vgl. Heimbucher I. 45, Kirch.-Lex. IX. 1001.

Nils und seiner Schüler nicht widerstehen können und jedenfalls auch nicht gewollt. Denn den Körper abzutöten durch Askese der strengsten Art, in völliger Abgeschiedenheit von der Welt den Himmel zu finden, das waren Gedanken, die ihm mit Romuald und Nilus völlig gemein waren. Das zeitigte jedoch, wie überall, so auch in der Carthäusergenossenschaft üble Folgen. Denn es zeigte sich bald, dass viele, die guten Willens sich der Leitung Brunos unterstellt hatten, später dennoch abfielen, weil sie den Anforderungen, die das strenge Anachoretenleben an sie stellte, nicht gewachsen waren; andere wiederum vertrugen das rauhe Bergklima von La Torre nicht. Eine Rückkehr in die Welt kam aber nach Brunos Anschauung dem ewigen Untergang gleich, und darum musste er einen Weg ausfindig machen, der einerseits der menschlichen Schwäche Rechnung trug, andererseits aber auch das ewige Heil sichern konnte. Er beschloss darum, ein Haus zu bauen mit einer etwas modifizierten, milderen Lebensweise für die geistig Schwachen, zugleich aber auch durch Wahl eines milderen Ortes für die leibliche Gesundheit kränklicher Mönche zu sorgen.

Unzweifelhaft hat das Beispiel der Camaldolenser, das er während seines Aufenthaltes am päpstlichen Hofe genügend kennen gelernt hatte, auch hier wieder bestimmend auf Bruno eingewirkt. Der 4. Generalprior der Camaldolenser, der sel. Rudolf, errichtete zuerst in Fontebuono eine Niederlassung, in der alte und kranke Einsiedler ein Cönobitenleben nach der Benediktinerregel führen sollten. Von Fontebuono aus sollte auch die Einsiedelei Camaldoli mit dem Notwendigen versehen werden, hier sollte durch die Laienbrüder Ackerbau, Viehzucht etc. betrieben werden.[1]) Dieselbe Einrichtung traf Bruno für das Filialkloster St. Stephano in Bosco. Die Erbauungszeit desselben fällt in die Jahre 1097—1099. Es lag etwa 20 Minuten — eine italienische Meile — vom Mutterkloster, St. Marien, entfernt, in einer freundlichen und geschützten Gegend. Wann es bezogen wurde, ist nicht bekannt; sicher ist nur, dass es im August 1099 schon bewohnt war,[2]) nachdem kurz vorher der Bischof Johannes Nicephorus

1) Vgl. Kirch.-Lex. II. 1747 u. oben S. 116 f.

2) Das beweist ein Diplom des Grafen Roger vom 2. August des Jahres: . . . Brunonis, piissimi patris fratrum, qui habitant in ecclesiis sanctae Mariae de eremo et S. protomartyris Stephani. Bei Tromby, l. c. LXXIII; Boll. 622. — In einer früheren Urkunde Rogers vom Jahre 1096 geschieht der Erbauung des neuen Klosters noch keine Erwähnung.

von Squillace die Einweihung vorgenommen hatte.[1]) In demselben wohnten nun nach Camaldolenser Vorbild die Conversi (Laienbrüder), sowie die kränklichen und schwachen Mönche, die entweder die rauhe Gebirgsluft, die das Marienkloster beherrschte, nicht ertrugen, oder die strenge Lebensweise desselben nicht befolgen konnten oder mochten. Bruno führte ebenfalls für S. Stephano die cönobitische Lebensweise nach der Benediktinerregel ein, die in manchen Punkten von den strengen Vorschriften der Carthäuser abwich; so bestand im Stephanskloster nicht das Gebot des beständigen Stillschweigens, noch auch die ganze Strenge des Fastengebotes der Carthäuser, indem die Verpflichtung zu wöchentlich dreimaligem Fasten bei Wasser und Brot wegfiel. Zum Prior des neuen Klosters wurde Lanvin bestellt, aber Bruno blieb trotzdem der geistige Vater und Leiter aller. Das Verhältnis zwischen beiden Klöstern war ein so enges, dass sie aussen Stehenden als ein Ganzes erschienen; als ein Ganzes werden sie auch in öffentlichen Urkunden behandelt.[2]) Selbst die Brüder betrachten sich noch als zusammengehörig: im Jahre 1101 nennen sie sich in dem Rundschreiben über den Tod ihres Stifters »humiles eremitae Calabriae monasterii sanctae Mariae«.

Das Gesagte gilt bis zum Jahre 1114, wo abermals eine neue Niederlassung eingerichtet wurde. Sie wurde in das Kloster St. Jacobi de Mentauro verlegt, in der Nähe von Squillace gelegen, früher von griechischen Mönchen bewohnt, dann verlassen und im Jahre 1099 vom Grafen Roger dem hl. Bruno zum Geschenk gemacht. Die Bewohner dieses dritten, später St. Anna genannten Hauses, denen das Leben in La Torre zu strenge war, führten dort nach Anordnung Lanvins, des Nachfolgers Brunos, und mit Genehmigung des Papstes Paschalis II. ebenfalls ein Cönobitenleben, so dass also nur in La Torre das eigentliche strenge Anachoretenleben der Carthäuser gepflegt wurde.

Die Schenkung des Jacobi-Klosters hat eine beinahe wunderbare Vorgeschichte. Im Jahre 1098 belagerte Graf Roger im Verein mit anderen Fürsten Capua. Er war zur Unterstützung

---

1) Das St. Stephanskloster besteht in seiner ursprünglichen Einrichtung nicht mehr; heftige Erdbeben haben es in Trümmer gelegt. Die Mariencarthause, in günstigerer Gegend gelegen, ist bis auf unsere Zeit erhalten geblieben.

2) So z. B. von Roger in der Schenkungs-Urkunde vom 2. August 1099: (Brunonis) piissimi patris fratrum, qui habitant in ecclesiis S. Mariae de Eremo et S. Stephani protomartyris. Tromby l. c., Boll. 637. Ebenso bei Papst Paschalis II., Jaffé, Reg. 5871 u. a.

seines Verwandten, des Fürsten Jordan von Capua herbeigeeilt. Diesem, dem Sohne des Fürsten Richard,[1]) hatten die Longobarden, während er noch minderjährig war, Capua entrissen; um es wieder zu erobern, hatte Fürst Jordan den Grafen um seine Unterstützung gebeten. Der Graf verband sich noch mit dem Herzog Roger, und so verbündet zogen sie vor die Stadt und schlossen sie ein. Während der Belagerung geriet aber der Graf durch die Treulosigkeit eines seiner Untergebenen, des Griechen Sergius, in die grösste Lebensgefahr. Der Verräter, der 200 Landsleute befehligte, hatte mit den Capuanern einen Pakt geschlossen, er werde ihnen des Nachts für eine Summe Geldes das Eindringen in das Lager der Feinde ermöglichen und ihnen den Grafen Roger in die Hände spielen, ihn somit dem sicheren Tode preisgeben. Aber der Graf wurde gewarnt, und zwar, wie er glaubte, auf wunderbare Art und Weise. In derselben Nacht nämlich, in der der Verrat stattfinden sollte, hatte der Graf eine Erscheinung: ein Greis von dem Aussehen des hl. Bruno stand vor ihm, erklärte ihm die Gefahr, die ihm drohe, und forderte ihn auf, alsbald die Soldaten unter die Waffen zu rufen und die Feinde abzuwarten. Der Graf war gerettet, die Feinde wurden gefangen genommen und bald darauf auch Capua eingenommen.[2])

Der Graf begab sich alsbald von Capua nach Salerno, zu Papst Urban II., der gerade dort weilte, und von da nach kurzer Zeit, am 29. Juli 1098, nach Squillace. Dort erkrankte er. Während seiner etwa 14tägigen Krankheit erhielt er den Besuch des hl. Bruno, der in Begleitung von 4 Religiosen eigens zu diesem Zwecke nach Squillace gekommen war. Bei dieser Gelegenheit sprach ihm Roger in rührenden Worten seinen Dank aus für die nach seiner Ansicht wunderbare Hilfe, die ihm zu Teil

1) Richard starb am 5. April 1078. Er hatte 1058 das Fürstentum Capua durch Vertrag erworben. Die Mauern und Türme der Stadt blieben vorläufig noch den Bürgern; durch Waffengewalt zwang er endlich am 21. Mai 1062 die Bürger, die Thore zu öffnen. Vgl. Heinemann a. a. O. I. 167.

2) Der Graf erzählt das Ereignis in einer öffentlichen Urkunde mit so schlichten Worten, in einem so warmen Tone, dass sie wohl als unter dem noch frischen Eindrucke des Geschehenen geschrieben erkannt wird. Alle Biographen Brunos haben diese Erzählung aufgenommen, ohne einem Verdachte, dass sie erdichtet sei, Raum zu geben. An eine wunderbare Erscheinung braucht darum aber noch nicht gedacht zu werden. Cfr. Boll. 637 ff., Tromby LXXIII f. Ueber den Krieg siehe Malaterra l. c. IV. 26, v. Schack l. c. I. 217 f.

geworden und die er allein dem Gebete des Heiligen zuschrieb. Aus Dankbarkeit trug er demselben eine Belohnung an, die von wahrhaft königlichem Werte gewesen sein muss. Das geht klar aus den Worten Graf Rogers selbst hervor. Er berichtet in der öfters erwähnten Urkunde vom Jahre 1099, dass er den Heiligen gebeten habe, in der Gegend von Squillace reiche Güter anzunehmen, dass Bruno sich aber geweigert habe; endlich habe er nach vielen Bitten es erreicht, dass er wenigstens ein kleines Geschenk angenommen habe.[1]) Und dieses »kleine Geschenk« war noch von fürstlichem Werte. Es bestand zunächst in dem schon erwähnten Kloster St. Jacob,[2]) mit all seinen Besitzungen, Ansiedelungen, Rechten, ferner in einer Besitzung Rogers, die er von seinem Neffen, dem Herzog Roger, zum Geschenk bekommen hatte,[3]) in mehreren Ansiedelungen nebst deren Bewohnern, in Gütern, Mühlen, einer Tuchwalkerei u. s. w. Keiner durfte ohne Erlaubnis der Brüder in diesem Gebiete Jagd oder Fischfang ausüben bei hoher Strafe an Geld und Gut, die Brüder aber durften vollständig frei in demselben walten. Zuletzt schenkt der Graf noch die gefangenen Verräter von Capua als Leibeigene, die er anfangs zum Tode verurteilt, auf Bitten Brunos aber begnadigt hatte,[4]) ein Zug, der beiden Männern zur höchsten Ehre gereicht. Der Graf bestimmt fernerhin, dass keiner von seinen Nachkommen an diesen Bestimmungen etwas ändern oder etwas von ihnen zurücknehmen dürfe; auf seine Bitten hin spricht auch der Bischof Johann von Squillace vor versammeltem Volke den Bann über alle etwaigen Verletzer der Privilegien öffentlich aus.

1) Rogavi humiliter, ut pro Dei amore in terra Squillacensi sumere dignaretur largos redditus, quos donabam; renuens ille recipere, dicebat, quod ad hoc domum sui patris meamque dimiserat, ut a mundi rebus extraneus deserviret libere Deo suo. Hic fuerat in tota mea domo quasi primus et magnus. Tandem vix ab eo impetrare potui, ut gratis acquiesceret, sumere modicum munus meum. Tromby, l. c. Boll. l. c.

2) Vgl. Tappert a. a. O. S. 182 u. oben S. 163.

3) Domum meam, quae Buttarium dicitur, cum Buttis, quae in ea domo sunt, quae . . . dedit mihi Rogerius dux, carissimus nepos meus. l. c.

4) Dono etiam tibi patri Brunoni, et successoribus tuis in servos perpetuos et villanos centum duodecim lineas servorum et villanorum eorumque filios in perpetuum, cum omnibus bonis eorum . . . qui inventi sunt apud obsidionem Capuae in proditionis consortio Sergii pestilentis. Hos morti obnoxios in reversione mea Squillacensi servaveram, diversis mortibus puniendos, sed tuis postulationibus liberatos, filiosque eorum, tibi et successoribus obligo et filios filiorum in aeternum servos perpetuos. ibid.

Ueber den Zeitpunkt dieser neuen äusseren Ausdehnung des Ordens der Carthäuser giebt Roger selbst den gewünschten Aufschluss, indem er am Schlusse des öfters erwähnten Dokumentes sagt: Hoc privilegium scriptum est secundo mensis Augusti anno ab Incarnatione Domini millesimo nonagesimo nono, indictione septima. Der Richtigkeit dieses Datums Zweifel entgegen zu setzen, liegt kein Grund vor. Aber es fragt sich, was ist von den anderen chronologischen Noten zu halten: »Im Jahre 1098 nach der Menschwerdung des Herrn, dem 6. Indiktionsjahre, als ich am 1. März Capua belagerte« und fernerhin »ich bin am 29. Juli, nach Eroberung der Stadt Capua, nach Squillace zurückgekehrt, wo ich 15 Tage lang krank war«? Ist das angegebene Jahr 1098 richtig, und welches Jahr ist in der zweiten Angabe gemeint? Man wäre versucht zu glauben, es sei der Juli des Jahres 1099 gewesen, in dem Graf Roger nach Squillace zurückkehrte, allein ein näheres Eingehen auf Inhalt und Zusammenhang der Urkunde wird die Unhaltbarkeit dieser Hypothese offenkundig machen. Es lägen in diesem Falle nur 3 Tage zwischen der Rückkehr des Grafen und der Ausstellung der Urkunde. Wenn schon unter gewöhnlichen Verhältnissen die Frist von 3 Tagen zu kurz erscheinen muss, um die zur Abfassung und genauen Formulierung einer so umfangreichen Schenkung notwendigen Vorbereitungen zu treffen, so erst recht in diesem Falle, wo der Graf eben erst genesen war, und Bruno nur nach langem Drängen bewogen werden konnte, eine Schenkung zu acceptieren. Ziehen wir die Form des Dokumentes noch in Erwägung. Der Graf spricht beständig im Perfekt, sowohl als er von seiner Krankheit in Squillace erzählt, als auch bei der Aufzählung der geschenkten Güter; plötzlich aber geht er in die Präsensform über, wo von der Ueberweisung der verräterischen Soldaten die Rede ist, die anfänglich hätten getötet werden sollen, dann aber auf Bitten Brunos begnadigt worden seien: Beweise genug für die Annahme, dass eine längere als dreitägige Frist zwischen der Rückkehr des Grafen und der Ausstellung der Urkunde liegen muss, mit anderen Worten, dass nur der Monat Juli des Jahres 1098 gemeint sein kann. Aber wie verhält es sich mit der anderen chronologischen Notiz? Ohne uns auf die weitschweifigen Erörterungen des Bollandisten einzulassen, können wir fest und sicher behaupten, dass die in Frage stehende Belagerung Capuas thatsächlich in das Jahr 1098 fällt.[1]) Ob aber der

1) Vgl. das Nähere darüber bei v. Schack a. a. O. I. 217.

Monat März unbeanstandet bleiben kann, das ist zweifelhaft, übrigens für unsere Untersuchung belanglos.[1])

Die Schenkung wurde alsbald vom Bischof Johann von Squillace bestätigt. Auf Bitten Lanvins, des Priors von St. Stephan und Stellvertreter des erkrankten Bruno, bestätigte Graf Roger nochmals am 4. Juni 1101 von Milet aus, wo er sich auf dem Krankenlager befand, alle Schenkungen. Die Namen der am 2. August 1098 geschenkten Sklaven werden hier auf Wunsch Lanvins genannt. Der Vorsicht halber, zu der das Lehnswesen des Mittelalters mahnte, bat Bruno auch den Papst Paschalis II., der seit dem Jahre 1099 auf dem Stuhle Petri sass, die Schenkungen Rogers als solche durch ein apostolisches Schreiben zu konfirmieren, damit sie von den Nachfolgern Rogers nicht als Lehnsgüter angesehen würden. Paschalis willfahrte der Bitte durch ein Breve vom 27. Juli 1101 von Milet aus.[2]) Am 21. Juli starb Graf Roger, zum grossen Schmerze Brunos und seiner Brüder.

Indessen war dem hl. Ordensstifter am Abende seines Lebens auch noch eine grosse Freude beschieden. Im Spätsommer des Jahres 1100 erhielt er nämlich den Besuch des Priors der Hauptcarthause bei Grenoble, seines Freundes Landuin. Lange Jahre hatten die beiden Freunde sich nicht mehr gesehen, aber ihre Liebe zu einander war dadurch nicht gemindert worden. Und der Zweck des Besuches Landuins war ganz gewiss nicht allein, dem Patriarchen des Ordens über die Lage der französischen Nieder-

---

1) Der Bollandist glaubt, dieser Termin sei zu früh gegriffen. Zu dieser Annahme wird er geführt durch den Bericht Eadmers in der Vita des hl. Anselm, Erzbischofs von Canterbury (ap. Boll. tom. II. April 886). Nach diesem war der Erzbischof zu Ostern des Jahres 1098 (das Fest fiel auf den 28. März) im Kloster St. Michael im Piemontesischen; von dort hat er sich nach Rom begeben, wo er sich etwa 10 Tage lang aufhielt, und darauf zum Grafen Roger, der Capua belagerte. Demnach könnte er wohl kaum vor Anfang Mai bei dem Grafen Roger gewesen sein. Ebenso ist Pagi l. c. a. a. 1098 der Ansicht, dass die Belagerung in den Monat Mai falle; Petrus Diaconus sagt gar, Capua sei »tempore aestivo« eingenommen worden. Aus diesen Gründen plädiert der Bollandist sogar für die Monate Juni oder Juli. Ich meine, mit Unrecht. Es könnte höchstens der Monat Mai in Frage hommen, da bekanntermassen eine Verwechslung von März und Mai in alten Urkunden gar nicht so selten ist. Uns scheinen zum wenigsten diese Gründe nicht stark genug, dass wir die Chronologie der Urkunde dieserhalb allein preisgeben, mag sie an und für sich noch so unwichtig sein.

2) »Apud oppidum Melliti.« Jaffé, Reg. 5871. Quia nostri officii. Ein Fragment des Briefes, das zudem sehr fehlerhaft ist, steht bei Pflugk-Harttung, l. c. 171; besser bei Tromby l. c. II. XCIV.

lassung und das Leben in derselben Bericht zu erstatten; die Sehnsucht, den Vater des Ordens wiederzusehen und die Hoffnung, ihn zur Rückkehr nach Frankreich bewegen zu können, hatte Landuin nach Unter-Italien geführt. Bruno selbst teilt es in offenkundiger Rührung mit in einem Briefe an seine geliebten Brüder in der Hauptcarthause bei Grenoble. Denn dass diese noch immer seiner Liebe wert waren, dass sie ganz in seinem Geiste sich eines strengen Busslebens beflissen, wie sie das Studium pflegten, das und manches andere Erfreuliche hatte Bruno durch Landuin in Erfahrung gebracht. Er ermuntert sie dann, auf dem betretenen Wege weiter fortzuschreiten, in einem Schreiben, das uns das Herz dieses schweigsamen Mannes, seine uneigennützige Liebe, seine tiefe Frömmigkeit und evangelische Demut offenbart.[1]) In unverkennbarer Sorge für das ewige Glück seiner Brüder warnt er sie vor den sog. Gyrovagen, die, ohne einen festen Aufenthalt zu haben, von Kloster zu Kloster herumzogen, um in jedem eine Zeitlang als Gäste zu weilen, ermahnt und bittet sie, die Liebe, die sie ihm erzeigt hätten, auch auf ihren jetzigen Prior Landuin zu übertragen. Bruno war, als er diesen Brief schrieb, schon krank und konnte selbst des Trostes und der Ermunterung bedürftig erscheinen. Aber sein Brief zeigt nicht blos die volle Herrschaft eines klaren Geistes, sondern auch, was noch mehr anmutet, ein warmes Gefühl; wie die Krankheit die Klarheit des Geistes nicht getrübt hatte, so war in dem strengen und entsagungsvollen Leben das Gemüt nicht erstorben. In dem Briefe vergisst er sich selbst ganz und ist nur um andere besorgt, er tröstet sie in ihrem Kummer, mahnt sie zur Beharrlichkeit im Guten und vor allem in der Liebe. Er hätte den Frater Landuin wegen seiner Krankheit gern bei sich behalten,[2]) doch als er sieht, wie dieser an den Brüdern hängt, da entlässt er ihn mit Segenswünschen in die Heimat. Aber weil Landuin selbst von schwacher Gesundheit sei, mahnt er sie, auf alle erdenkliche Art und Weise für ihn zu sorgen und ihm sein Amt zu erleichtern, sowie ihn zur Befolgung einer leichteren Lebensweise anzuhalten. Einen Wunsch kennt er nur noch auf Erden: noch einmal zu seinen auswärtigen Brüdern zu kommen und sie zu sehen, und mit Gottes Hilfe verspricht er, so bald als möglich zu kommen.[3])

1) Cfr. den Brief bei Boll. 679 ff.

2) Fratrem vero Landuinum nobiscum detinere volui, propter graves et crebras infirmitates nostras. l. c. 681.

3) De me, fratres, scitote, quoniam mihi unicum post deum est desiderium

Landuin sollte dieses Schreiben den Brüdern bringen. Derselbe fiel aber unterwegs in die Hände des Gegenpapstes Wibert, der ihn ins Gefängnis werfen und arg misshandeln liess.[1]) Dort starb Landuin, betend für seinen Verfolger, der übrigens schon 7 Tage vor ihm gestorben war.[2]) Seine Brüder begruben ihn im Kloster des hl. Andreas am Fusse des Berges Sirapte; sie brachten auch das Schreiben Brunos nach Grenoble.[3])

§ 8.

## Der Tod des hl. Bruno; sein Nachruhm und seine Verehrung.

Häufiger hatten schwere Krankheiten Bruno auf das Krankenlager geworfen; den durch das hohe Alter, durch langjährige Entbehrungen und Abtötungen geschwächten Körper rieben jetzt Fieber und Schmerzen ganz auf. Aber war auch der Körper krank, die Seele war noch durch keine Fesseln gehalten, und trotz seines Alters und seiner heftigen Schmerzen vergass der heiligmässige Ordensstifter nicht das Kind seiner Mühen und Sorgen, die von ihm geschaffene Gesellschaft, für die er 17 Jahre ganz allein gelebt, an der sein Herz mit allen Fasern hing. Mit der Zeit war das Aussehen derselben ein ganz anderes geworden. Hatte ursprünglich Bruno nur für sich ein Einsiedlerleben führen wollen, hatte ursprünglich nur ein loses Band die ersten Gefährten geeinigt, das allen gemeinsame Streben nach Vervollkommnung, so hatte die Liebe mit der Zeit ein immer festeres Band um alle geschlungen. Und im Geiste dieser Liebe, die durch den Gedanken an den nahenden Tod und die folgende Verantwortung noch verklärt wurde, musste der Wunsch des Heiligen, dass alle seine Brüder ihrem Vorsatze treu blieben, eine natürliche Steigerung

veniendi ad vos, et videndi vos. Et quando potero, opere adimplebo, Deo adiuvante. ibid.

1) Chronik der 5 ersten Carthäuser-Prioren bei Labbé, Bibl. nova libr mss. I. 639.

2) Wibert starb im September (wahrscheinlich am 25.) 1100 zu Civita Castellana. Giesebrecht, Kaiserzeit, III. 674.

3) Auch Bischof Hugo soll den Heiligen in Calabrien besucht haben. So berichtet der Anonymus der Grande Chartreuse, indem er sich auf einen Autor des 19. Jahrhunderts stützt. Und Guigo, der Biograph Hugos, sollte das nicht gewusst haben?

erfahren. Und war es schon stets seine Sorge gewesen, es könnte irgend einer wieder die gefahrdrohende Welt aufsuchen, hatte er schon aus diesem Grunde das St. Stephanskloster für die Schwachen an Leib und Geist errichtet, so musste ihn vor allem am Ende seines Lebens der Gedanke quälen, es könnte das Einsiedlerleben der Brüder durch den Verlust der Carthause den Todesstoss erhalten. Und darum vergass er über all seiner Sehnsucht nach Gott, über dem Gebete und der Betrachtung nicht, das Fundament des Ordens sicher zu stellen, indem er, wie erwähnt, nochmals von Graf Roger und Papst Urban II. alle Besitzungen hatte bestätigen lassen[1]) samt allen Immunitäten und Privilegien, damit nicht die Sorge für das Aeussere die Brüder vom innerlichen Leben abhalte. Aber diese Sorgen um das Fortbestehen der Einsiedelei, richtiger, Sorgen für das Geistesleben seiner Brüder, mussten naturgemäss die letzte Kraft Brunos untergraben. Und dazu kamen von aussen her schwere Schicksalsschläge, die das Herz verwunden und die vollständige Auflösung des schwachen Lebens herbeiführen mussten. Schon im Jahre 1099 war sein früherer Schüler und späterer Gönner, Papst Urban II., der die Carthause in seinen apostolischen Schutz genommen, gestorben; dann war sein bester Freund und Bruder Landuin gestorben, und zwar auf einer Reise, die dieser aus Liebe zu ihm unternommen hatte und auf traurige Weise, und ihm folgte bald Graf Roger, der grösste Wohlthäter, der zweite Stifter des Ordens, am 21. Juli 1101.[2])

---

1) Mehr als eine Bestätigung ist dieser letzte Akt des Grafen nicht; nicht aber, wie Tutinus l. c. a. a. 1102 schreibt, eine fernere Schenkung. Cfr. Boll. 719: Hanc donationem rursus confirmavit praedictus comes in grandi et peremptoria sua aegritudine coram Roberto, electo Melitensium episcopo et Joanne Squillacino episcopo.

2) Der Graf starb in Mileto. Dass Bruno und Lanvin an seinem Sterbelager gewesen seien, berichten Tromby (l. c. II. 259), Zanotti (l. c. c. 30) und manche andere Schriftsteller, sämtlich indessen dem 17. und 18. Jahrhundert angehörig. Darum schon ist die Nachricht als unhistorisch zu verwerfen, ganz abgesehen von der inneren Unmöglichkeit des Gemeldeten. Bruno war damals schon nicht mehr fähig, eine Reise nach Milet zu machen, spricht er doch schon im Jahre 1100 in dem Briefe an seine Brüder in Grenoble von »graves et crebras infirmitates nostras«. Vielleicht hat er Lanvin hingesandt. Jene Schriftsteller berichten auch, dass Bruno für den verstorbenen Grafen habe Exequien halten lassen, für die Abhaltung hl. Messen gesorgt habe, und die Brüder ihre guten Werke: Beten, Fasten und Bussübungen für die Seelenruhe des Verstorbenen habe verdoppeln lassen. Letzteres ist zu selbstverständlich, als dass man geneigt sein könne, es zu bezweifeln.

Den Tod desselben sollte der eigentliche Stifter und der erste Prior des Carthäuser-Ordens nicht lange überleben: am 6. Oktober 1101, an einem Sonntage, schied Bruno unter den Gebeten seiner Brüder aus diesem Leben.

Rührend einfach beschreiben die Calabrischen Carthäuser den Tod ihres geliebten Vaters. Als er wusste, dass der Augenblick des Todes näher heranrückte, versammelte er noch einmal alle Brüder um sein Lager. Kurze, tiefe Lehren, liebevolle Ermahnungen, reiche Trostesworte sollten sie noch einmal aus dem Munde des Sterbenden vernehmen, der ihnen mehr Vater als Meister gewesen war, Dank und Anerkennung für ihr Leben und Wirken von dem, der ihnen in allen diesen Dingen Lehrer und Vorbild gewesen war. Dann bekannte er vor all' seinen Brüdern alle Sünden und Fehler seines verflossenen Lebens, alle Uebertretungen der Ordensregel und seiner Vorsätze. Mit kindlicher Frömmigkeit gab er noch einmal seinem festen Glauben an Gott und die hl. katholische Kirche mit ihren Lehren offen Ausdruck,[1]) seinen Brüdern und späteren Verehrern dadurch ein herrliches Zeugnis gebend von der Einfalt seines Herzens, der Innigkeit und Lebhaftigkeit seines Seelenlebens. Besonders betont er die Geburt der zweiten Person in der göttlichen Dreieinigkeit, des eingeborenen Sohnes Gottes, als Mensch aus der Jungfrau Maria, und wie er bestimmt erklärt, dass die Gottesmutter ohne Erbsünde empfangen sei, so, sagt er, ist auch der Mensch Jesus Christus rein und unberührt von der Sünde aus dem Schosse seiner leiblichen Mutter hervorgegangen. Er verehrt dann im Glaubensbekenntnis das bittere Leiden unseres Herrn und Erlösers und seine stellvertretende Genugthuung für uns Menschen. Länger verweilt er beim allerheiligsten Sakramente des Altares. Er bekennt ausdrücklich, dass infolge der Konsekration der wahre Leib und das wahre Blut Christi unter den Gestalten des Brotes und Weines zugegen sei, deren Wesenheit aufhöre. »Ich glaube,« schliesst er dann, »auch an die Auferstehung des Fleisches und an ein ewiges Leben,« das Leben, das Gott seinem treuen Diener in die nächste Nähe gerückt hatte. Denn nachdem er jetzt mit inniger Andacht den Leib des Herrn als Wegzehrung empfangen hatte, schloss er seine Augen für dies irdische Leben.

1) Das war überhaupt in jener Zeit Sitte, von vielen Bischöfen und Gelehrten wird es berichtet. Und darum ist gar kein Grund vorhanden, Brunos Glaubensbekenntnis in Verbindung mit irgend einer Irrlehre zu bringen, wie manche sein Bekenntnis bez. des hl. Altarssakramentes gegen Berengar gerichtet wissen wollen.

Alsbald nach dem Tode des Heiligen schickten nun die calabrischen Carthäuser an alle bekannten Klöster und Kirchen den Rotulifer, um ihnen den herben Verlust zu melden, der sie betroffen. Doch ist es nicht Trauer, die sie ergriffen hat ob des Heimganges ihres Priors; sie wissen, ihm ist der Lohn der Gerechten zuteil geworden, den »heiligen Vater« nennen sie ihn schon. Allein sie wissen auch, wie gross die Schwäche eines jeden Menschen, wie leicht ein Fehltritt infolge dieser Schwäche ist. Und da jeder Fehltritt, solange er nicht gesühnt ist, den Menschen von der Anschauung Gottes ausschliesst, so bitten sie alle, die die Kunde von dem Heimgange Brunos vernehmen, und die dem Seligen im Leben nahe gestanden haben, um Gebet und Opfer für die Seelenruhe des Hingeschiedenen, damit er bald von allen Makeln gereinigt werde und sich emporschwinge zum himmlischen Reiche.

Bei der irdischen Hülle Brunos hielten die Carthäuser abwechselnd die Totenwacht. Drei Tage lang lag er in der Marienkirche aufgebahrt, um seine Bahre drängten sich Besucher, Geistliche und Laien, die den grossen Heiligen noch einmal sehen wollten. Wie von Windesflügeln getragen war die Kunde von dem Tode des heiligen Einsiedlers in die benachbarten Gaue gedrungen und nun strömte von allen Seiten, droben vom rauhen Gebirge und jenseits aus den milden Thälern das Volk in Menge zusammen und drängte sich in die schmucklose Kirche und sein Gebet vereinigte sich mit dem Psalmengesang der Mönche. Und so wurde auch Bruno, nachdem man vorher feierliche Exequien abgehalten hatte, in die Erde gesenkt, begleitet von dem Gebete des Volkes. Die Marienkirche war es ohne Zweifel, der die Ehre zukam, den Stifter des Ordens, zugleich den ersten und grössten Heiligen desselben aufzunehmen. Sie war, auch gewiss geeigneter dazu, als die Kirche zu St. Stephan.[1]) Nicht nur, dass diese vom Marien-

---

1) Hier soll er nach Ansicht von Blömenvenna und Surius begraben worden sein; auch Mabillon (Annal. Bened. LXX. 29) und Hist. litt. de la France (IX. 240) berichten dasselbe. Wahrscheinlich kamen sie zu dieser Ansicht, da sie wussten, dass Brunos Gebeine dort aufgefunden wurden. Indessen ist das doch nicht Grund genug für jene Behauptung. Es fehlt auch nicht an Stimmen, die für den scheinbaren Widerspruch eine Erklärung geben. So sagt z. B. der Carthäuser Morotius l. c. 226: S. Brunone in sanctorum album relato, eius corpus ab Ecclesia S. Mariae de Turri ad aliam S. Stephani de nemore translatum est. Tutinus l. c. 15: Corpus sancti Brunonis a monachis sepulturae traditur in Ecclesia S. Mariae de eremo prope eius altare. Aus leicht ersichtlichen Gründen fällt die Nachricht des Morotius schwerer ins Gewicht. Vgl. auch Tromby. Nach ihm hat aber schon

kloster weit entfernt lag, geziemte es sich auch, dass diejenige Kirche des ersten Priors Ruhestätte wurde, die die Hauptkirche der calabrischen Niederlassung war, und die Kirche seines Aufenthaltsortes; denn hier hatte er über 10 Jahre beständig gelebt, hier hatten die Brüder in seiner Anwesenheit ihr Glück gefunden, ganz gewiss haben sie auch den Toten nicht von sich gelassen. Und fragen wir uns doch nur, für wen war eigentlich das Stephanskloster mit seiner Kirche gegründet? Für solche, die Bruno weniger geeignet hielt für das Carthäuserleben, und die er, der strenge Ordensmann, darum von den Bewohnern der Mariencarthause zu trennen für gut befunden hatte. Zu jenen würden die Brüder den geliebten Toten nicht gebettet haben.[1])

An Brunos Grabe aber setzten sich die Gebete der herbeigeströmten Pilger, setzte sich der Psalmengesang der Mönche fort. Aber es ist nicht mehr das Flehen zum Schöpfer um die Seelenruhe des Toten, lauter und lauter dringen Gebete und Hilferufe zu dem mächtigen Heiligen empor. Und nicht allein das Volk ist es, das so betet, nicht allein Arme und Kranke sind es, die von Brunos Fürbitte Hilfe oder Linderung erwarten, Aebte, Priester u. s. w. bekennen laut und öffentlich, dass sie den Verstorbenen als Heiligen verehren und durch seine Vermittelung Hilfe und Gnade von Gott erhoffen.[2]) Wäre es zu verwundern, wenn unter diesen Umständen die Wunderthätigkeit des Heiligen beim Volke Glauben gefunden hätte, wenn es bei der grossen Verehrung des heiligmässigen Toten auffällige Erscheinungen, ungewöhnliche Heilungen von Krankheiten der Fürbitte des Heiligen zugeschrieben hätte?

---

Prior Lambert im Jahre 1122 den Gebeinen eine andere Ruhestätte an einem hervorragenden Orte derselben Marienkirche geben lassen. cf. II. 268 u. III. 76.

1) Es ist uns auch eine Grabschrift des Heiligen überliefert. Der Grabstein ist freilich nicht mehr vorhanden, aber die Echtheit der Inschrift gilt allgemein für verbürgt. Sie lautet:

Primus in hac eremo Christi fundator ovilis
Promerui fieri, qui tegor hoc lapide.
Bruno mihi nomen, genitrix Alemannia, meque
Transtulit ad Calabros grata quies eremi.
Doctor eram, praeco Christi, vir notus in orbe.
Desuper illud erat gratia, non meritum.
Carnis vincla dies Octobris sexta resolvit
Spiritui requiem, qui legis ista, pete.

2) So in einer sehr grossen Anzahl der Antwortschreiben auf die Todesanzeige der calabrischen Carthäuser, den tit. funebr. 17. 19. 21. 24. u. s. w.; fast alle versetzen ihn unter die Heiligen und beten zu ihm.

Und so berichten auch u. a. Blömenvenna und Surius, dass viele Gebetserhörungen am Grabe Brunos geschehen seien. Aber in den ersten Jahrhunderten nach dem Tode Brunos verlautet von Wundern nicht das geringste, obgleich tausende von Männern fortdauernd die Kirche des Klosters besuchten, Geheimhaltung also unmöglich war. Und wenn sich solche ereignet hätten, würden nicht dann auch die Carthäuser bei ihrer grossen Verehrung ihres Stifters entsprechende Schritte gethan haben, um die Kanonisation desselben in Rom zu erlangen? Man wendet ein, die Cisterzienser hätten, nachdem sie die Carthause in Besitz bekommen hätten, systematisch alles unterdrückt, was an den Heiligen hätte erinnern, seine Verehrung fördern können. Allein welchen Grund sollten die Cisterzienser gehabt haben zu einem solchen verurteilenswerten Vorgehen? Uebrigens kamen sie auch erst im Jahre 1192, also beinahe 100 Jahre nach dem Tode Brunos in den Besitz der Stephans-Carthause, die Marien-Carthause ist niemals in ihren Besitz übergegangen. Ziehen wir noch ein Moment in Betracht: die Sucht der damaligen Zeit nach wunderbaren Ereignissen; würde diese Zeit derartige Vorkommnisse am Grabe Brunos unbeachtet gelassen haben? Und sie hat sich thatsächlich mit Bruno, bezw. mit seinem Grabe beschäftigt. Die alte »Wandersage« von dem Entspringen einer klaren, wohlriechenden Quelle gerade an der Stelle, wo der Leib des Heiligen ruht, tritt hier wieder auf.[1]) Und alle Kranken und Leidenden, welche aus der Quelle tranken mit festem Vertrauen auf die helfende Kraft St. Brunos, wurden geheilt. Später, als die Cisterzienser aber Herren der Carthause wurden, ist sie versiegt. So berichten Carthäuser-Schriftsteller. Man vergass dabei im Eifer wohl, dass, wie wir schon bemerkten, die Carthäuser stets Herren in der Marien-Carthause geblieben sind.

Wie dem nun auch sei, historisch lässt sich kein einziges Wunder, am Grabe Brunos geschehen, nachweisen. So ist es auch leicht zu erklären, dass 4 Jahrhunderte verstrichen, ohne dass eine Beatification oder Kanonisation Brunos erfolgte. Die Carthäuser verehrten ihn stets als einen Heiligen, ihnen mag das genügt haben. Von seiten des Volkes aber scheint doch die Verehrung des heiligmässigen Ordensmannes mit der Zeit eingeschlafen zu sein, wohl nicht zuletzt aus dem Grunde, weil sie von seiten der Kirche, bezw. der Car-

---

1) Vgl. das vom hl. Günther Gesagte, S. 155; Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II. Bd. II. 40. Aber all diese Quellen sind später wieder verschwunden.

thäuser nicht gelobt und befördert wurde. Endlich, im Jahre 1504, beschloss aber das Generalkapitel der Carthäuser, Schritte zu thun, um die Kanonisation ihres heiligmässigen Stifters zu erwirken. Die Bemühungen fielen zeitlich zusammen mit jenen um die Wiedererlangung der Carthause St. Stephan. Die Prioren Jacob von Arragonien zu Neapel, Matthaeus zu Bologna, Ludwig zu Mantua und Hugo zu Rom wurden mit der Verfolgung der Angelegenheit beauftragt. Sie erreichten auch ohne besondere Mühe die Restitution des Klosters; ein päpstliches Schreiben vom 16. Dezember 1513 überlieferte Kirche und Kloster wieder ihren früheren Besitzern, alle Rechte und Privilegien wurden wieder hergestellt.[1]) Und so zogen denn am 27. Februar des folgenden Jahres die Carthäuser wieder in ihr altes Heim ein, zuerst in die Kirche, wo sie von den Cisterziensern empfangen wurden, denn in Liebe und Freundschaft wollte man sich trennen. Auch ihnen hatte Leo X. ein Schreiben zugehen lassen; dieses und der Brief an die Carthäuser wurden verlesen und dann die förmliche Uebergabe vollzogen. Dank gegen Gott erfüllte die Herzen der frommen Einsiedler, dass sie nunmehr wieder Herren waren in ihrem Eigentum; mit Gebet beschliessen sie die Feier. Aber noch grösser sollte ihre Freude werden, noch lauter ihr Dank zu Gott emporsteigen. Am 19. Juli 1514 gestattete Leo X. auch die Verehrung Brunos als eines Seligen; die Berichterstattung in dieser Angelegenheit hatte der Kardinal Ludwig von Arragonien, Enkel Ferdinands von Neapel und Verwandter des Priors Jacob. In der Urkunde, die der Kardinalprotektor des Ordens, Antonio von Pavia abfasste und unterzeichnete, »gestattet der hl. Vater dem Ordensgeneral Franz, den Prioren, Mönchen, Nonnen, Conversen, sowie allen sonstigen Angehörigen des Ordens für ewige Zeiten, dass sie das Fest des Ordensstifters Bruno in den Klöstern und Kirchen ihres Ordens feierlich begehen, die sterblichen Ueberreste Brunos verehren und das Offizium zu Ehren desselben beten und ausserdem in den täglichen Offizien seiner Erwähnung thun, wenn auch der selige Bekenner

---

1) Interessant ist, was Leo X. hier sagt: .... (monasterium), quod, ut ab aliquibus asseritur, olim eiusdem ordinis Carthusiensis domus fuit. Er weiss also nicht einmal bestimmt, dass das Kloster früher Eigentum der Carthäuser gewesen ist; dann ist auch der Irrtum zu erklären, wenn Leo X. ferner sagt: in cuius (St. Stephani monast.) ecclesia dicitur corpus S. Brunonis, dicti ordinis Carthusiensis institutoris esse reconditum. — Die Abtei — als solche hatten die Cisterzienser das Kloster in Besitz gehabt — wird unterdrückt, das Anwesen zurückgegeben, »non ut monasterium sed ut domus eiusdem S. Stephani sit et denominetur«. Vgl. Boll. 755 f.

Bruno nicht sonstwie eigentlich, wie es Sitte ist, heilig gesprochen ist.« Ueber die behaupteten Wunder wurde gar nicht diskutiert.

Von den Carthäusern wurde diese Konzession Leos X. lange Zeit als eine Heiligsprechung angesehen und auch heute noch sind es Carthäuser und andere, die diese Ansicht vertreten.[1]) Jene sahen naturgemäss darin einen Gruud, die Verehrung des Heiligen nach Kräften zu fördern. Die Generalkapitel der folgenden Jahre befassten sich vor allem anderen mit der äusseren Feier des Festes des Seligen und den Vorschriften für die sonstige Verehrung. Die Vigil des Festes war durch strenge Abstinenz ausgezeichnet, das Fest selbst hatte die Bedeutung der höchsten Tage. Die Vorschrift des Schweigens war aufgehoben.

Sonst wurde in den Suffragien nach der Commemoration des hl. Johannes, Compatrons des Ordens, der hl. Bruno commemoriert, in der Allerheiligen-Litanei wurde sein Name nach dem hl. Benediktus genannt. Auch im Martyrologium des Ordens fand er seine Stelle.[2])

Indessen begnügte man sich nicht damit, den Seligen nur innerhalb des Ordens zu verehren; auch unter den Aussenstehenden suchte man den Kult desselben zu verbreiten. Sofort nach der Erteilung der Konzession durch Leo erhob man die Gebeine Brunos und überführte sie von der Marienkirche nach St. Stephan.

---

1) Kein geringerer als der berühmte Baronius lässt sich sogar täuschen. Er sagt: Bruno vita functus est anno Domini 1101 relatusque est inter Sanctos a Leone X. pontifice (Martyrol. Rom. annot. ad 6. Oct.). Aber er hat einen gewichtigen Gegner gefunden: Papst Benedikt XIV. Letzterer bestreitet es (De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Ed. II. Pataviae 1734, I. 41. 3.) sehr entschieden, dass jenes Schreiben eine Kanonisation Brunos enthalte. Er unterscheidet zwischen einer canonizatio formalis — Befehl der Verehrung durch richterliches Urteil nach vorhergegangenem Prozess — und canonizatio aequipollens — Gestattung der Verehrung infolge ausserordentlicher Wunder ohne Untersuchung (l. c. 41. 1.). Weder von der ersteren noch der letzteren Form könne hier die Rede sein. — Cf. Kirch.-Lex. $II_2$ 140, Artikel »Beatification« von v. Moy; danach ist der Akt Leos nichts anderes als die Erlaubnis einer partiellen Verehrung des Heiligen, die sich über die Häuser des Ordens nicht erstrecken durfte. — Tutinus a. a. O. 135 berichtet nun, Leo X. habe i. J. 1515 die Kanonisationsbulle folgen lassen; allein niemand sonst weiss irgend etwas davon. Nicht einmal auf den Generalkapiteln der Jahre 1515 ff. geschieht irgend welche Erwähnung derselben, und doch bildete, wie schon oben gesagt, gerade die Verehrung der Heiligen den Hauptgegenstand der Verhandlungen. Und dann hätte ja auch Gregor XV. die Kan. nicht mehr vornehmen brauchen. cf. Boll. 760.

2) Das war nach den allgemeinen Regeln gestattet; in den Martyrologien anderer Kirchen durfte aber sein Name nicht genannt werden. cf. v. Moy l. c. 141.

Ihm zu Ehren führte letztere Kirche von da ab den Titel »St. Stephan und St. Bruno«. Es war der zweite Pfingsttag 1514 gewesen, als man die Reliquien in feierlicher Prozession nach der Stephanskirche übertrug, und das war der Grund, dass man von da ab alljährlich an diesem Tage eine Prozession abhielt, in der die Reliquien von St. Stephan nach Marien übertragen und von dort am folgenden Tage ebenso feierlich zurückgebracht wurden.[1]) Die Verehrung derselben von seiten des Volkes wuchs in den nächsten Jahren von Tag zu Tag und 100 Jahre nach dem Edikt Leos wandte sich der Orden der Carthäuser von neuem nach Rom mit der Bitte, dass man das Fest auf die ganze Kirche ausdehne.[2]) Papst Gregor XV. kam der Bitte nach durch ein Schreiben vom 17. Februar 1623, nachdem die S. R. C. schon am 19. November 1622 das Indult der allgemeinen Verehrung erlassen hatte. Gregor XV. erklärt, es sei Pflicht des obersten Hirten der Kirche, die Verehrung der Heiligen überall zu verbreiten, und darum wolle er, dass das Fest des hl. Bruno, des Stifters des Carthäuser-Ordens, auf den 6. Oktober, den Tag, an dem er in den Himmel einging, in das römische Missale und Brevier mit dem Range eines Festes semiduplex ad libitum aufgenommen werde.[3]) Den Bischöfen und Ordinarien der ganzen römischen Kirche wurde der Auftrag gegeben, für die Ausführung des Dekretes in ihren Sprengeln dem Breve entsprechend Sorge zu tragen.[4]) Im selben Jahre, am 3. Juli, gestattete derselbe Papst, dass alle Christgläubigen, die nach Empfang der Sakramente der Busse und des Altares am 6. Oktober eine

---

1) Prozessionen mit den Reliquien, sonst in gleichen Fällen verboten (Moy 141), waren von Leo ausdrücklich gestattet worden.

2) Surianus berichtet aus jenen Jahren mehrere Wunder (l. c. 319; Boll. app. 17), in den päpstlichen Schreiben geschieht derer aber mit keinem Worte Erwähnung. Dupuy l. c. 61 schreibt das dem Umstande zu, dass die ausserordentliche Heiligkeit Brunos im Leben eine Inquisition bez. seiner Wunder habe überflüssig erscheinen lassen, beruft sich dafür auf die Kanonisation mancher Heiligen, die auf diesem Wege erfolgt seien, u. a. des hl. Thomas v. Aquin. Der Bollandist führt ihn indessen gründlich ab. l. c. Note 150. Die Wunder waren nämlich aus dem Grunde nicht untersucht worden, weil der Papst keine Kanonisation vornehmen wollte.

3) Benedikt XIV. nennt auch das noch keine Kanonisation (l. c. I. 41. 6.), sondern nur eine Ausdehnung der Verehrung, die früher durch die beatificatio aequipollens nur dem Orden gestattet war, auf den ganzen Erdkreis. Und mit Recht, denn von einer Kanonisation ist hier ebenso wenig die Rede, als bei Leo X. Boll. Migne S. 625. cf. Moy l. c. 145.

4) Infolge dessen erliess auch Erzbischof Ferdinand von Köln am 29. September 1624 den erwähnten Hirtenbrief über den Heiligen. Migne l. c. 624.

Kirche des Carthäuser-Ordens besuchen, und dort für die Einigkeit der christlichen Fürsten u. s. w. beten, einen vollkommenen Ablass gewinnen sollten. Und als infolge dessen die Verehrung des Heiligen noch mehr wuchs, bat im Jahre 1674 die Königin von Spanien, veranlasst durch drei Wunder, die der Fürbitte des Heiligen zugeschrieben wurden, den Papst Clemens X., dem Feste den Rang eines duplex zu geben. Am 3. März gab die S. R. C. auf den Bericht des Kardinals Sforza hin ein zustimmendes Gutachten ab und am 14. März erteilte Clemens X. die nachgesuchte Erlaubnis für die ganze Kirche.[1])

Mit der Ausbreitung der Verehrung des Heiligen wurde vielfach, zumal in den Ordenskirchen, nun auch der Wunsch laut, Reliquien desselben zu besitzen. Man hatte hinter dem Altare der Marienkirche einen Sarg bezw. eine Kiste gefunden mit der Aufschrift: Haec sunt ossa magistri Brunonis. Der Prior Matthaeus Vegi d'Asti von Bologna nahm die Erhebung derselben vor. Das Haupt legte man in ein prachtvolles Reliquiarium und schloss es in einen eigens dazu erbauten prachtvollen Altar ein. Einen Teil desselben erhielt der Prior Gregor von Freiburg, der seinerseits wieder kleinere Partikel an die Häuser der Rheinprovinz abgab. Auch die anderen Carthäuser-Klöster erhielten Teile, der General Franz Dupuy erhielt für sein Haus durch Jacob von Arragonien, den Visitator der Neapolitanischen Ordensprovinz, einen Teil der unteren Kinnlade und 2 Zähne. In der Pariser Carthause hat man einen Knöchel des Zeigefingers in Besitz gehabt, die dortige Kirche Stephan des Grecs andere kleine Partikel. Die Kölner Reliquie liess Peter Blömenvenna, dortiger Prior, am 3. August 1516 in den Altar der dortigen Carthäuser-Kirche niederlegen; wahrscheinlich befindet sie sich jetzt in der Severinskirche, nachdem das Kloster aufgehoben ist. Auch die niederländischen Häuser gingen nicht leer aus: Utrecht, Amsterdam, Delfft etc. erhielten Partikel; zum Teil sind die Reliquien jedoch infolge der Stürme, die über die Ordenshäuser hereinbrachen, verloren gegangen.

1) Eine eigentliche Kanonisation Brunos im Sinne Benedikts XIV. und nach der jetzigen Auffassung der Kirche ist also niemals erfolgt. Aber durch Urban VIII. wurde im Jahre 1634 die öffentliche Verehrung derjenigen Tugendheroen gestattet, bei denen sie mindestens 100 Jahre mit Wissen und Zulassung des Papstes oder Bischofs in Uebung war oder auf einem päpstlichen Indulte beruhte. cf. v. Moy l. c. 145.

Zweiter Abschnitt.

# Die Schriften Brunos des Carthäusers.

## § 9.

### Allgemeine Vorbemerkungen zu den theologischen Schriften des Mittelalters und zu den Werken Brunos; Methode derselben.

Bruno gehört, obgleich sein ganzes Streben nach Trennung von den Menschen und nach stiller Beschaulichkeit ging, zu den gebildetsten und bedeutendsten Schriftstellern seiner Zeit. Sein Bildungsgang macht das allerdings erklärlich. An der berühmtesten Schule Frankreichs erzogen, wo die Wissenschaft im Sinne Gerberts nicht blos vorgetragen, sondern auch praktisch gepflegt wurde, musste das geistige Streben Brunos nicht nur kräftigen Antrieb, sondern auch die notwendige Nahrung erhalten, so dass es sich später selbständig bethätigen konnte. Den ersten Beweis für seine wissenschaftliche Befähigung erblicken wir mit Recht in seiner frühzeitigen Berufung zum Leiter der berühmten Kathedralschule in Rheims, den zweiten bieten uns seine Schriften. Und wie die Lehrthätigkeit Brunos hauptsächlich auf theologischem Gebiete zu suchen ist, so hat auch seine schriftstellerische Thätigkeit die Theologie zum Gegenstande. Die Theologie aber war im früheren Mittelalter gleichbedeutend mit dem Studium der hl. Schriften, deren Wissenschaft nach Rhabans Worten nicht nur Quelle und Fundament, sondern auch Inbegriff und Vollendung der wahren Weisheit ist;[1]) darum war das Hauptziel der Schulen damaliger Zeit,

1) Rhaban, de institutione clericorum, III. 2. Migne, P. L. 107. — Vgl. ferner Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. Paderborn 1876, S. 115 ff.; ferner die Vita, S. 65.

die Schüler in die Geheimnisse der Mystik und Allegorie einzuweihen. Die Bestrebungen der Kirchenväter auf dem Gebiete der dogmatischen und Moraltheologie hatten im früheren Mittelalter wenig Beachtung und keine Fortsetzung gefunden.[1]) Von der Zeit Gregors des Grossen bis ins 11. Jahrhundert sind selbständige Arbeiten in diesen Disziplinen nicht entstanden; was hie und da auftaucht,[2]) lässt sich leicht auf die Schriften der Väter zurückführen, selbst des grossen Alcuin moralisch-asketisches Werk: de virtutibus et vitiis ist grösstenteils aus des hl. Augustinus Sermonen geschöpft. Ein Hauptgrund dieses Stillstandes auf dogmatischem und moralischem Gebiete lag in dem Umstande, dass die Zeiten frei waren von bedeutenderen Häresien, die eine Verteidigung und tiefere wissenschaftliche Begründung und Beleuchtung der Lehren und Gebote des Christentumes zur Folge haben konnten,[3]) dass keine Lehrstreitigkeiten auf die Vertreter der theologischen Wissenschaft aneifernd einwirkte, sowie auch darin, dass politische Wirren gar oft die Gemüter anderweitig beschäftigten. Es fehlte somit auch die Veranlassung, die hl. Schriften zu apologetischen Zwecken heranzuziehen, gewiss nicht zum Nutzen der theologischen Wissenschaft. Allmählich musste das Streben, das nicht genährt wurde, erlahmen, musste die wissenschaftliche Thätigkeit auf dem toten Punkte angekommen sein. Und so war es thatsächlich im Mittelalter, in einer Zeit, die der Wirksamkeit Brunos nicht weit vorausging; kaum dass uns ein Name von Bedeutung entgegentritt, die meisten sind nicht einmal der Erwähnung wert. Seit dem 5. Jahrhundert begnügte man sich auch auf exegetischem Gebiete mit dem, was die Väter hinterlassen hatten. Und dabei musste man sich durchweg noch auf die lateinischen Väter beschränken, da Kenntnis der griechischen Sprache sehr selten, ja fast gar nicht vorhanden war.[4]) Aber auch die Benutzung der lateinischen Väter führte zu kaum beachtenswerten Resultaten. Denn die Vorbildung

---

1) Vgl. Kirch.-Lex. III. 1899 ff., Art. »Dogmatik« und VIII. 1894 ff., Art. »Moraltheologie«.

2) Vgl. Werner, Gerbert von Aurillac etc., 198 ff.

3) Höchstens auf christologischem Gebiete fanden wiederholt etwas lebhaftere Erörterungen statt. Vgl. darüber Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters. Wien 1874. Bd. I.; Werner, Gerbert v. Aurillac, 163 ff.

4) Vgl. Dresdner, Kultur- u. Sittengeschichte der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jahrh. Breslau 1890. S. 195 f.; Werner, Gerbert etc., S. 11; Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben u. Studien, Schriften und Philosophie. Leipzig 1862. S. 108; sowie unten S. 196 ff.

der Geistlichen war trotz der entsprechenden Vorschriften Leos I. überall, in Gallien nicht minder als in Italien, eine äusserst mangelhafte; die Verfügungen, die Kaiser Lothar im Jahre 825 erliess, die er begründete mit der Klage, dass die »doctrina« überall völlig zerstört sei, und die eine Neugestaltung des Unterrichtes zum Ziele hatten, nicht minder der ähnliche Erlass Papst Eugens II. vom folgenden Jahre liefern dafür traurige, aber treffende Beweise.[1]) Und obgleich Leo IV. im Jahre 853 den Erlass Eugens II. wieder in Erinnerung brachte, blieb doch im allgemeinen die wissenschaftliche Bildung bei höheren und niederen Geistlichen eine derartig geringe, dass sie kaum die hl. Schrift lesen und in ihren Grundzügen verstehen konnten;[2]) von einem tieferen Eindringen in den Geist derselben, von einem Beherrschen der reichen Schätze kann gar nicht die Rede sein. Alles geistige Bildungsleben, das bis zum 6. Jahrhundert in Gallien geblüht hatte, war erloschen, und es war keiner in der Lage, von seinem Wissen anderen abzugeben, bezw. selbständig wissenschaftlich zu arbeiten. Die ganze wissenschaftliche Thätigkeit der Theologen war von der Zeit Gregors des Grossen bis auf die Scholastiker nur receptiv, ein Exzerpieren aus den lateinischen Vätern, und selbständige Arbeiter sind im früheren Mittelalter nicht zu finden. Uebrigens hatten sie im hl. Hieronymus schon einen Vorgänger, dessen Methode, Bücher zu schreiben, gewiss nicht ohne Einfluss auf sie geblieben sein wird. Es kam nur darauf an, für die einzelnen biblischen Bücher die besten patristischen Erklärungen ausfindig zu machen, und sie mit möglichst vielem Geschick zu verwerten. Doch auch in dieser Hinsicht hatte die Gelehrsamkeit Cassiodors den späteren Theologen der Mühe, selbständig zu forschen, enthoben. Denn in seiner Schrift »de institutione divinarum litterarum« [3]) hat er eingehend die besten und inhaltreichsten Erklärungen der hl. Bücher angegeben, von griechischen Werken auch die etwaigen lateinischen Uebersetzungen. In späterer Zeit hat der St. Galler Mönch Notker Balbulus († 912) diese Arbeit Cassiodors teils wiederholt, teils vervollständigt.[4]) Vorherrschend war überall in der Behandlung der hl.

1) Vgl. Dresdner, S. 184f.; ferner die Ausführungen von Léon Maitre, Les écoles episcopales et monast. de l'occident (768—1180), Paris 1866, S. 6—31.

2) Vgl. Franz, M. Aurelius Cassiodorius Senator. Breslau 1872, S. 22f.; Dresdner, S. 175ff.

3) Bei Migne, P. L. 70, 1058ff.; vgl. Werner, Beda u. seine Zeit. Wien 1875, S. 30f.

4) Migne, P. L. 131, 994ff.; vgl. Werner, Alcuin 120ff.

Schriften der Einfluss der alexandrinischen Katechetenschule, besonders des Origenes. »Selbst die der Spekulation wenig holden Lateiner konnten sich seinem Einflusse nicht entziehen. Und als später seine Rechtgläubigkeit von einer mit strengerem Masse messenden Zeit zuerst bezweifelt, dann in Abrede gestellt wurde, war seine Methode längst das Gemeingut der Theologen geworden.«[1]) Er hat die mystisch-allegorische Methode der Exegese zu einem Ansehen gebracht, dass sie ein Jahrtausend massgebend geblieben ist. Zwar wollte er in der Theorie den Litteralsinn nicht völlig unterdrücken, aber er erkannte ihm nur ganz untergeordnete Bedeutung zu. Das hat aber verderbliche Folgen gezeitigt. Die Phantasie spielte eine zu grosse Rolle in der Schrifterklärung und gewann bei spekulativ veranlagten Geistern nur zu oft das Uebergewicht über das nüchterne Denken. Darum arteten die allegorischen Deutungen nicht selten in Spielerei, ja ins Kleinliche und Lächerliche aus; gab es doch kaum ein Wort oder eine Zahl in den hl. Büchern, die nicht allegorisch erklärt wurden. An dieser Methode hat auch Cassiodor, der Mittelsmann zwischen Altertum und Mittelalter, so vorzüglich auch sonst seine Anleitungen zum Bibelstudium sind, nichts geändert.[2]) Auch seine Ausführungen über das Studium der artes liberales haben einen Einfluss auf das theologische Studium nicht gehabt, obgleich er den Nutzen derselben für letzteres ebenso scharf wie Augustinus[3]) betont hat.[4]) Die antike heidnische Wissenschaft galt zwar im christlichen Altertum nicht gleichberechtigt mit der theologischen, aber das Mittelalter bediente sich ihrer doch als Mittel zum Zweck.[5]) Kein geringerer als der gelehrte Rhaban hat in seiner Schrift »de institutione clericorum«[6]) darzulegen versucht, in welchem Verhältnis jede einzelne der 7 artes liberales zum Studium der Theologie, d. h. der hl. Bücher stehe,[7]) und hat Fingerzeige gegeben, wie man

1) Reuss, Geschichte der hl. Schrift des N. T. 5. Aufl. Braunschweig 1874, S. 257.
2) Vgl. Werner, Beda, S. 30.
3) De doctr. Christ. II. 60. Cf. Norden, die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig 1898. S. 679.
4) De inst. div. litt. 28 (Migne, 70, 1142) cf. Norden, antike Kunstprosa, S. 680.
5) Ausführlich dargelegt von Norden a. a. O. S. 680 ff.
6) Lib. III. c. 18 seqq.
7) Werner, Alcuin. S. 103; Ebert, Lat. Litt. d. Abendl. II. 133; Hauck, K. G. Deutschlands. II. 582 ff.

mit ihrer Hilfe überall Geheimnisse finden kann. Ja, um seinen Schülern die selbständige Anwendung der Allegorie, die ihm als Krone alles Schriftverständnisses galt, zu ermöglichen, schrieb er sein Büchlein »Allegoriae in universam sacram scripturam«, in dem er die in der Schrift vorkommenden allegorischen Begriffe zusammenstellte, zugleich jedoch vor Willkürlichkeit in der Schrifterklärung warnte.[1]) Das konnte jedoch nicht verhindern, dass nach wie vor textliche Schwierigkeiten durch allegorisierende, mystische Deutung umgangen wurden, dass durch das subjektive Verfahren in der Erklärung der Schriften Bibel und Bibelwissenschaft immer mehr an Ansehen verloren.[2]) — Neben der Alexandrinerschule konnte die antiochenische ihren Platz nicht bis ins Mittelalter hinein behaupten; ihre historisch-philologische Methode, die in der aristotelischen Philosophie ihre Stütze fand, widersprach zu sehr der allgemeinen Auffassung vom Charakter der hl. Schriften[3]) und fand selbst vor denen keine Gnade, die wie Cassiodor und Rhaban eine gewisse Berechtigung der heidnischen Wissenschaften anerkannten; das 10. und 11. Jahrhundert, das die antike klassische Bildung verachtete,[4]) wies sie gänzlich von sich. Höchstens wird der berühmteste Vertreter dieser Schule, Johannes Chrysostomus, im Abendlande hie und da erwähnt; er hat sich ins Mittelalter hinüberretten können, wohl weil er nicht starr an der antiochenischen Methode festhielt, sondern zwischen dieser und der alexandrinischen zu vermitteln suchte.[5]) Man konnte ihn übrigens wegen der Unkenntnis der griechischen Sprache nicht lesen. Dagegen erfreuten sich stets die Schriften des hl. Hieronymus und Augustinus eines grossen Ansehens, und zwar nicht nur die Erklärungen derselben zu den hl. Büchern, sondern auch ihre hermeneutischen Schriften. In textlicher Hinsicht stand besonders des Hieronymus Uebersetzung des alten Testamentes aus der Ursprache überall in grosser Verehrung. Sie machte späteren Exegeten ein Zurückgehen auf frühere Texte und Werke unnötig, sie übertraf auch alle anderen Versionen an Genauigkeit und Treue; im 7. Jahrhundert war sie

---

1) Hauck, K. G. Deutschlands, II. 581 f.

2) Vgl. Kirch.-Lex. I. 529, Art. »Alexandrinerschule«.

3) Näheres über diese Schule bei Reuss a. a. O. S. 266.; Kirch.-Lex. I. 952 ff. unter »Antiochien«.

4) Vgl. Dresdner, Kultur- und Sittengesch. 221 ff.; Reuter, Geschichte der relig. Aufklärung im M.-A. Berlin 1875. I. 72, 78 etc. (passim).

5) Vgl. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg 1894. S. 322.

in der abendländischen Kirche allgemein im Gebrauch.[1]) Aber auch durch seine schrifterklärenden Werke geht er allen anderen abendländischen Kirchenvätern voran. Von der Notwendigkeit, auch den historisch-sprachlichen Sinn zu ermitteln, ist er wohl durchdrungen, zum Teil gewiss infolge dessen, dass er die griechischen Väter eingehend studiert und sie auch häufig bei seinen Arbeiten benutzt hat, aber andererseits hat er sich doch gegenüber dem Prinzip der Alexandrinerschule, zu allegorisieren, zu wenig ablehnend verhalten, und unter den Folgen dieser Methode leiden seine Erklärungen sehr. Seine Ansichten über die Behandlungsweise der hl. Schriften hat er gekleidet in den Grundsatz: spirituale aedificium super historiae fundamentum exstruere, spiritualis intelligentiae culmina persequi.[2])

Augustinus, als Exeget dem Hieronymus weit nachstehend, ist zwar auch in der Theorie von der Notwendigkeit, den Litteralsinn zu berücksichtigen, überzeugt und seine hermeneutischen Grundsätze hat er in der bewunderungswürdigen Schrift: de doctrina christiana niedergelegt.[3]) Aber in der Praxis ist er den hier niedergelegten Grundsätzen nicht immer treu geblieben, er hat sich zu sehr von dem Motive leiten lassen, das in dem bekannten Spruche: »In vetere testamento novum latet, et in novo vetus patet« enthalten ist. Und so hat er vor allem in seinen homiletischen Schriften, zu denen auch die »enarrationes in psalmos« gehören, sich der allegorischen und mystischen Deutung zugewandt,[4]) doch sind seine exegetischen Schriften bemerkenswert wegen der dogmatischen Erörterungen, die sich bei ihm häufiger, als bei anderen finden. Mit Augustinus ist der Welt für Jahrhunderte ein unerschöpflicher Reichtum von Gedanken zum Ausbau der theologischen Wissenschaft gegeben. Aber ein ganzes Jahrhundert herrscht nach ihm auf diesem Gebiete völliger Stillstand. Man hatte sich daran gewöhnt, die patristischen Leistungen für unübertrefflich zu halten und das hielt den einzelnen vom selbständigen Arbeiten ab, erfüllte ihn mit Misstrauen gegen sein eigenes Können.

---

1) Bardenhewer, 431.

2) Praef. I. VI. Comm. in Isaiam bei Migne, P. L. 24. 205; vgl. Bardenhewer, 431. 434.

3) Lib. I—III. bei Migne, P. L. 34, 15—122. Vgl. über dieselbe Overbeck, Zur Geschichte des Canons. Chemnitz 1880. S. 46; Norden, die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig 1898. Bd. II. S. 503, 526.

4) Vgl. Bardenhewer, 459 f.; Norden, Kunstprosa, 533.

Erst Cassiodor [1]) hat sich wieder eingehend mit dem Studium der hl. Schriften beschäftigt, und sich insoweit, noch mehr aber dadurch, dass er die wissenschaftliche Thätigkeit in den Klöstern geweckt hat, ein unschätzbares Verdienst erworben.[2]) Denn bis dahin gab es ein wissenschaftliches Streben in den Klöstern nicht, selbst in Benedikts Regel ist nichts darüber vorgeschrieben, »und dass der Orden Träger der Kultur durch die Wissenschaft wurde, ist nicht die Absicht seines Stifters gewesen, sondern das unsterbliche Verdienst Cassiodors, des Verfassers der Institutiones«.[3]) In diesen »Institutiones divinarum et saecularium lectionum« hat Cassiodor u. a. auch Regeln für die methodische Bearbeitung der hl. Schrift aufgestellt, die zwar Anlehnung vor allem an des Augustinus Werk über die christliche Wissenschaft verraten,[4]) aber darum nicht minder wertvoll sind, weil sie einen nachhaltigen Einfluss ausgeübt haben. Auch die Schriftkommentare Cassiodors sind bemerkenswert, wenn er gleich auch hier nicht selbständig vorging. Er benutzte vorzugsweise die Schriften des Augustinus, Hilarius von Poitiers, Ambrosius und Hieronymus, jedoch auch andere Väter, aus denen er entlehnte, was ihm besonders zusagte; der mystischen Deutung gewährt er aber doch einen zu weitgehenden Spielraum. Insofern unterscheidet er sich jedoch vorteilhaft von anderen Schrifterklärern jener Periode, als er seine Quellen nicht einfach kopiert, sondern ihre Ergebnisse mit selbständigem Urteile verwertet. Das kann von seinen Nachfolgern in der Exegese, so sehr sie sonst Cassiodor zum Muster genommen haben, nicht gesagt werden;[5]) eine Ausnahme machen aber etwa Beda und Rhaban insofern, als sie zwar kopierten, aber die Quellen am Rande vermerkten.[6]) Rhaban erscheint hier noch deshalb erwähnenswert, als er uns einen eklatanten Beweis liefert, dass die Exegese seiner Zeit seit Augustinus keinen Schritt weiter gekommen ist. Denn was Rhaban in seiner Schrift: de institutione clericorum [7]) an Normen für die Schrifter-

1) Geb. um 470, gestorben 565. Vgl. Franz, Cassiodorius, S. 5; Bardenhewer, 589.

2) Franz, Cassiodorius, S. 65; Norden, Kunstprosa, S. 664.

3) Norden, Kunstprosa, 665.

4) Neben Augustinus hat Cassiodor für diese Schrift noch von Tychonius, Junilius und Eucherius entlehnt. Vgl. Werner, Beda der Ehrw. und seine Zeit. Wien 1875, S. 30, wo diese Schrift Cassiodors näher gewürdigt wird.

5) Vgl. Kirch.-Lex. Art. »Exegese«, IV. 1112.

6) Reuss, a. a. O. 271.

7) Bei Migne, P. L. 107. Vgl. Norden, Kunstprosa, S. 682; Ebert, Lat. Litteratur im Abendl. II. 131 ff.

klärung sowie überhaupt bez. des Studiums aufstellt, das ist zum grossen Teil schon in der doctrina christiana des hl. Augustinus enthalten, anderes hat der aus Cassiodors Institutionen und Gregors »Cura pastoralis« geschöpft. Es muss aber anerkannt werden, dass Rhaban die Schüler auch ermahnt, sich die profane Wissenschaft zu Nutze zu machen, vor allem sich die Kenntnis der 7 freien Künste und der Geschichte, ja sogar der heidnischen Philosophie anzueignen.[1]) Aber einen weitragenden Einfluss haben die Bemühungen Rhabans nicht gehabt, an der Exegese sind sie ganz spurlos vorübergegangen. Vielfach gab man sich nicht einmal die Mühe, bis auf die Kirchenväter zurückzugehen, was Rhaban noch fleissig gethan hatte; man machte es sich noch leichter. Schon Alcuin hatte sich bei seinen Bibelkommentaren Gregors und Bedas Homilien zu Nutze gemacht, hatte aber doch noch Augustins und Ambrosius Schriften stark mit benutzt;[2]) sein Schüler Rhaban, obschon der bedeutendste und fruchtbarste Exeget der alkuinischen Schule, hatte neben den Vätern ebenfalls seine unmittelbaren Vorgänger ausgeschrieben.[3]) Rhabans Freund, Haymo von Halberstadt, schöpfte sehr viel aus Cassiodor, trug aber auch sonst fleissig zusammen, was er sonst irgendwo bei den Vätern Zusagendes fand.[4]) Aus denselben Quellen, jedoch unter vorzugsweiser Benutzung von Beda, hat Remigius von Auxerre seine Schriften zusammengetragen. Indessen, da auch diese wieder aus früheren Quellen schöpfen, könnte man ohne viele Mühe sämtliche Schrifterklärungen auf die Väter, hauptsächlich Augustinus, weniger auf Hieronymus u. a. sowie auf Cassiodor zurückführen.[5]) Diese Art und Weise der schriftstellerischen Thätigkeit, zu kopieren und exzerpieren, war allgemein verbreitet und darf daher bei Beurteilung des einzelnen Theologen nicht ausser Acht gelassen werden, weil nur relative Massstäbe der Billigkeit entsprechen. Hatten aber die Kirchenväter, mehr oder minder unter dem Einflusse der aristotelischen Philosophie stehend, der historischen Interpretation der

1) Vgl. Hauck, K.-G. Deutschlands, II. 584.

2) Ebert a. a. O. 21; Werner, Alcuin etc. 126, 136.

3) Vgl. Werner, Alcuin etc., 128 ff., wo die Quellen für die einzelnen Werke Rhabans nachgewiesen sind.

4) Kirch.-Lex. IV. 1548; Werner, a. a. O. 139.

5) Bezüglich der Kommentare zu den Psalmen hat Gigalski a. a. O. S. 236 ff. bei Besprechung des Psalmenkommentars Brunos von Segni das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen von den Kirchenvätern, von Cassiodor und von einander in knappen Zügen nachgewiesen.

hl. Schrift nicht jede Berechtigung abgesprochen, so hatten sich ihre Epigonen immer weiter von derselben entfernt. Diese immer mehr zunehmende Entartung der theologischen bezw. der exegetischen Wissenschaft wurde noch befördert durch die feindselige Haltung, die im 10. und 11. Jahrhundert die Theologen, besonders in den Klöstern den profanen Wissenschaften der Alten gegenüber einnahmen. Die grammatikalischen Kenntnisse erstreckten sich höchstens auf das Lateinische, die hl. Schriften in der Ursprache zu lesen war fast keinem möglich. Es mangelte ferner in der Dialektik und in der Philosophie, somit auch am Verständnis für eine Litteralerklärung der hl. Bücher. Und in dem Masse, als die Theologen die historisch-philologische Erklärungsweise verliessen, wandten sie sich immer mehr dem willkürlichen Allegorisieren und einer übertriebenen, unberechtigten Mystik zu. Günstig war dieser Erklärungsmethode noch die Lebensweise der Exegeten, die fast ausnahmslos Mönche waren. Ihre asketische Lebensweise, in der strenge Bussübungen abwechselten mit häufigen Betrachtungen, deren Gegenstand meistens den hl. Schriften entnommen war, musste besonders bei spekulativen Geistern dem Subjektivismus Thür und Thor öffnen.[1]) Und das ist wohl der Grund, wenn wir bei manchen Kommentaren, besonders des späteren Mittelalters, eine weniger allgemeine Anlehnung an frühere finden, wie es z. B. auch bei Bruno der Fall ist. Es erscheint hier zwar notwendig, ausdrücklich zu konstatieren, dass auch er nicht, wie gern gerühmt wird, bei Abfassung seiner biblischen Kommentare selbständig vorgegangen ist, doch darf man wohl sagen, dass er selbständiger als seine Vorgänger seit Augustinus[2]) gearbeitet und die Ausführungen anderer oft nach eigener Auffassung und in freierer Form verwertet hat. Und wenn er auch mit den anderen mittelalterlichen Exegeten der allegorisch-mystischen Erklärungsmethode huldigt, so erkennt er dem buchstäblichen Sinne der hl. Schriften doch eine gewisse Bedeutung zu, die sich in seinen Kommentaren häufig kundgiebt. Es ist darum zu verwundern, dass seine biblischen Kommentare nicht mehr beachtet worden sind, ja Jahrhunderte lang gar nicht bekannt gewesen zu sein scheinen, denn niemals werden sie erwähnt. Erst als im Anfange des 16. Jahr-

1) Vgl. Schaarschmidt's Ausführungen über Joh. Saresber., der die Bibel sogar direkt auf seine Zeit und die politischen Verhältnisse anwendet. a. a. O. S. 128.

2) Mit Ausnahme von Cassiodor und vielleicht Gregor dem Grossen († 604), dessen exegetischen Werke jedoch keinen besonderen Wert besitzen.

hunderts die Verehrung des hl. Bruno von den Carthäusern mehr und mehr gefördert wurde, erinnerte man sich auch seiner Schriften. Doch scheint man selbst im Orden nicht viel von denselben gewusst zu haben. Bei der Demut Brunos ist es wohl erklärlich, dass er während seines Ordenslebens nicht auf dieselben zurückkam, und darum ist es leicht begreiflich, dass die Schriften des grossen Lehrers hierhin und dahin zerstreut waren, oder unbeachtet im Winkel lagen. Thatsache ist, dass die erste Ausgabe, die von den Werken Brunos veranstaltet wurde, nur den Kommentar des Heiligen zu den Briefen Pauli enthielt.

§ 10.

## Die Ausgaben der Werke Brunos. Ort und Zeit der Entstehung der Werke.

Diese erste Ausgabe, erschienen im Jahre 1509 in Paris, enthält 230 Seiten in 4°. Am Anfange ist eine Vita des Heiligen durch einen Anonymus, am Ende ein Loblied auf den Orden von Sebastian Brant gedruckt. Druckort und Jahr sind auf der letzten Seite vermerkt: Paris, 16. Juli 1509. Der Herausgeber heisst Berthold Rimbault (Rembold). Nunmehr wandte sich aber das Interesse in steigendem Masse dem geistigen Nachlass Brunos zu.

Einmal herrschte im 16. Jahrhunderte überall das Bestreben, die verborgenen litterarischen Schätze ans Licht zu bringen, dann aber bemühten sich vor allem die Carthäuser, durch Veröffentlichung der Schriften zu der Verehrung Brunos etwas beizutragen. Die Generalkapitel des Ordens berieten fast jedes Jahr, wie der Kult des Heiligen gesteigert werden könne. Diese Bestrebungen sind aber leider auch nicht ohne ungünstigen Einfluss geblieben auf die Geschicke der Schriften Brunos, denn um den Kern seiner Geistesprodukte hat sich ein ganzer Kranz fremder Erzeugnisse festgesetzt. Kritiklosigkeit und Legende haben dazu beigetragen, dass unter dem Namen Brunos eine ganze Anzahl von Schriften der verschiedensten Art in Umlauf kam, deren Entstehung ganz anderswo zu suchen war. Dabei wirkte der Umstand sehr mit, dass zur Zeit Brunos des Carthäusers noch zwei andere bedeutende Männer und Schriftsteller desselben Namens gelebt hatten, die beide z. B. auch Verfasser von Kommentaren zu den Psalmen waren. Was lag nun für Verehrer unseres Brunos näher,

als die Versuchung, sämtliche Schriften, die aus dem 11. Jahrhundert unter dem Namen eines Bruno bekannt waren, demjenigen Bruno, der durch seinen Orden in der Erinnerung der späteren Jahrhunderte am lebendigsten fortlebte, d. h. dem Stifter des Carthäuserordens zuzuschreiben? Und dieser Versuchung ist besonders von Seiten der Ordensbrüder Brunos wenig Widerstand geleistet worden.

Schon die zweite Ausgabe seiner Werke, die im Jahre 1523 in Paris bei Jodokus Badius Ascensus (Josse Bade) gedruckt wurde (beendet gegen Ostern 1523, wie es am Ende heisst), ist bedeutend reicher, als die erste. Sie wurde auf Veranlassung des Generalpriors Wilhelm Bibauci herausgegeben, der zu diesem Zwecke angeblich sehr alte Handschriften zur Verfügung stellte, und enthält:

1. den Kommentar zu den Psalmen,
2. den Kommentar zu den Paulinischen Briefen,
3. eine Anzahl kleinerer Schriften (opuscula),
4. verschiedene Sermones bezw. Homilien.

Hinzugefügt ist eine Vita des hl. Bruno, anonym zwar, aber sicherlich verfasst von Franz Dupuy,[1]) ferner ein lateinisches Gedicht, bezw. eine metrische Lebensbeschreibung Brunos von dem Venediger Carthäuser Zacharias Benedictus, die dieser dem Prior Dupuy im Jahre 1508 zum Geschenke machte, und dann noch eine Anzahl Holzstiche, die das angebliche Wunder von Paris zum Gegenstande haben.[2])

Die dritte und vierte Ausgabe der Werke Brunos erfolgte in Köln im Jahre 1611 bezw. 1640 durch Theodor Petreius (Petri), in 3 Bänden in Fol., gebunden in einen Band. Der erste Teil enthält den Kommentar zu den Psalmen, der zweite den Kommentar zu den Briefen Pauli, der dritte die Opuscula und Sermones, sowie 2 Briefe Brunos an den Propst Radulf von Rheims und die Bewohner der Hauptcarthause bei Grenoble. In der Einleitung steht die Vita Brunos von Surius und das erwähnte Gedicht von Zacharias Benedictus, am Ende des zweiten Teiles eine Apologie über den Stil Brunos (in Versen). Die Edition Petris vom Jahre 1611 hat Migne in seine Sammlung lateinischer Väter aufgenommen (Bd. 152 und 153), jedoch nur die beiden biblischen

1) Vgl. die Ausführungen über diese Vita im I. Teil S. 31 ff.

2) Vgl. Le Sueur, La vie de S. Bruno, peinte au cloître de la chartreuse de Paris, etc. S. S. 31 Anm. 2.

Kommentare und einen Sermo de contemptu divitiarum. Zum fünften und letzten Male sind die Werke Brunos in unseren Tagen von seinen Brüdern in der Carthause St. Mariae de Pratis in Montreuil herausgegeben, im Jahre 1891 der Kommentar zu den Psalmen, in 4°. 671 Seiten zweispaltig, im Jahre 1892 der zu den Briefen Pauli, 4°. 494 Seiten, zweispaltig.

Von den in der 2. Pariser und den beiden Kölner Ausgaben aufgeführten Werken gehört jedoch die Mehrheit dem Stifter des Carthäuser-Ordens nicht an. Ihm gehören nachweislich nur an die Kommentare zu den Psalmen und den Paulinischen Briefen, sowie die 2 Briefe an Propst Radulf und die Carthäuser bei Grenoble. Indessen auch der Kommentar zu den Psalmen ist ihm abgestritten worden. Erklärlich ist das um so leichter, als die beiden Zeitgenossen Brunos, Bischof Bruno von Würzburg und Bischof Bruno von Segni, ebenfalls Psalmenerklärungen verfasst haben, und man lange Zeit nicht wusste, welchem von den drei Autoren man diesen oder jenen Kommentar zuschreiben sollte. Noch grösser wurde die Unsicherheit, da man wusste, dass Bruno von Segni zwei Psalmenkommentare, einen auf Grund des Psalterium Gallicanum, einen andern auf Grund des römischen Psalters herausgegeben hatte; da der erstere verloren gegangen ist,[1]) teilte man bald das Werk des Würzburger Bischofs, bald des Carthäusers Bruno dem Bischof von Segni zu. Mit Unrecht. Die Erklärung des Würzburger Bischofs ist ganz einzig in ihrer Art unter den drei Kommentaren; sie ist nach dem Glossensystem abgefasst, in Methode und Stil von den beiden anderen Kommentaren ganz und gar verschieden. Zu den einzelnen Worten giebt der Bischof kurze Bemerkungen, Exzerpte aus Cassiodor und Beda, aus Gregor dem Grossen und dem unter Namen des hl. Hieronymus bekannten Breviarium in Psalmos.[2]) Von diesem Werke rühmt Cochläus,[3]) dass es sich auszeichne »brevitatis compendio«, eine Bemerkung, die man auf Brunos des Carthäusers Werk gewiss

1) Dass er sie geschrieben habe, bekennt Bruno von Segni selbst, im Vorworte seines Kommentars zur Apocalypse und zum Psalterium sec. translat. Rom. Aber schon Petrus Diaconus erwähnt den ersteren nicht mehr. Vgl. Gigalski 130.

2) Vgl. Realencyclop. 3. 515 von Hauck; ferner Gigalski 239; Werner, Gerbert, Aurillac 200.

3) In der Vorrede zur Edition der Psalmen Brunos. Migne 142.

nicht anwenden kann.[1]) Zudem hat auch über die Glosse des Bischofs von Würzburg ein Zweifel nur kurze Zeit obgewaltet. Die erste Edition derselben erfolgte schon im Jahre 1480 durch J. Reiser in Würzburg, die zweite 1533 durch Cochlaeus in Leipzig, in die Bibliotheca Patrum Lugdun. wurde sie in den 18. Band aufgenommen; für die Sammlung Mignes veranstaltete Denzinger 1853 eine neue Ausgabe.[2]) Der unter dem Namen des Carthäusers bekannte Psalmen-Commentar kann also sowohl wegen dieser Gründe, als auch wegen des Stiles, nicht etwa auch ein Werk des Würzburger Bischofs sein, aber auch nicht das verloren gegangene Werk des Bischofs von Segni. Von diesem gesteht der Verfasser später selbst, dass es sehr compendiös und dass es ein Jugendwerk gewesen sei mit vielen Schwächen.[3]) Dann kann aber unsere Erklärung ihm nicht zugeschrieben werden, denn sie ist sowohl einer der umfangreichsten Kommentare des Mittelalters, als auch ausgezeichnet durch eingehende und feine Behandlung des Stoffes; eine solche Belesenheit in den hl. Schriften, Bekanntschaft mit den Werken der Väter, nicht bloss den exegetischen, mit den Werken profaner Schriftsteller, konnte der Senenser als Jüngling nicht besitzen. Aber auch nach Methode und Stil ist die fragliche Psalmenerklärung von den Werken des Senensers ganz und gar verschieden; letzterer liebt Anaphern, rethorische Phrasen verschiedener Art,[4]) der Verfasser des genannten Kommentars befleissigt sich dagegen einer einfachen, edlen Ausdrucksweise ohne besondere Eigentümlichkeiten. Wollte man also Bruno dem Carthäuser den unter seinem Namen verbreiteten Kommentar nicht zuschreiben, so würde man unter den Psalmenerklärern des Mittelalters vergeblich nach einem Verfasser suchen müssen. Zu diesen mehr indirekten Beweisen der Echtheit des Kommentars kommen nun auch noch direkte. Schon unter den tituli funebres finden sich Zeugnisse für die Autorschaft Brunos, der in denselben »doctus psalmista«, »in Psalterio luculen-

1) Eher könnte dieses dann schon Bruno v. Segni zugeteilt werden, dessen erste expositio auch »valde compendiosa« gewesen ist (Gigalski 130), wenn das aus anderen Gründen zulässig wäre.

2) Migne 142, 39—530.

3) Vgl. Gigalski 130.

4) Gigalski 129, Anm. 2 und 3. Besonders liebt der Senenser die Wiederholung des Gesagten in Frageform, in den Werken des Carthäusers findet sich das nicht.

tissimus« genannt wird.[1]) Was lag auch näher, als dass der berühmte Lehrer der Theologie in Rheims das, was er beständig vortrug, schriftlich niederlegte, wozu das Beispiel seiner Vorgänger noch obendrein anregte? Ein weiterer Beweis für die Echtheit wird gefunden durch einen Vergleich mit dem Kommentar Brunos zu den Briefen Pauli, welcher dem Carthäuser niemals abgesprochen worden ist. In beiden Kommentaren ist die Methode genau dieselbe: nach kurzer Einleitung, in der Veranlassung, Inhalt, Zweck des Psalmes bezw. Briefes angegeben wird, folgt die Erklärung in mystisch-allegorischem Sinne, in zusammenhangendem Text ohne Abschnitte. In beiden Kommentaren herrscht derselbe knappe und klare Stil, die schlichte Sprache ohne alles rhetorische Beiwerk, in beiden überrascht der reiche Schatz von Zitaten aus der hl. Schrift, sogar dieselben Ausdrücke kehren wieder. Und aus all diesen Gründen, zu denen noch die alte Ueberlieferung hinzukommt, dürfen wir mit Recht Bruno den Kommentar zu den Psalmen zuschreiben, wie denn auch heute thatsächlich keiner mehr an seiner Autorschaft zweifelt,[2]) nachdem auch der Bollandist sich bedingungslos für dieselbe ausgesprochen hatte.

Der Kommentar zu den paulinischen Briefen, wie erwähnt, stets dem Carthäuser zugeschrieben, wurde noch von Mabillon handschriftlich gefunden mit der Endbemerkung: Explicit Glossarius Brunonis eremitae super Epistolas B. Pauli apostoli.[3]) Unangefochten hat er sich durch alle Auflagen der Werke Brunos behauptet.

Alle anderen Werke aber, die unter dem Namen Bruno des Carthäusers in der 2. und 3. Ausgabe seiner Werke gedruckt wurden, gehören ihm nicht an, sondern wohl ausnahmslos Bruno von Segni.[4]) Das muss auch gelten von dem Sermo de contemptu divitiarum, der noch in die Sammlung Mignes hineingeraten ist. Scheint zunächst kein Grund einleuchtend, aus welchem gerade dieser allein Bruno zugeschrieben werden solle, so muss, abgesehen von äusseren Gründen, schon des Stiles wegen auch

---

1) Tituli 107 und 173 des Maximinsklosters bei Orleans bezw. der Regular-Chorherren zu St. Vincenz in Nôle (Picardie), bei Migne 583 und 602.

2) Thalhofer, Erklärung der Psalmen, Regensburg 1889, S. 42, schreibt ihn allerdings noch Bruno von Segni zu, verweist aber auf Migne tom. 152; des letzteren Kommentar (Migne 164) scheint ihm nicht bekannt zu sein.

3) Cfr. Boll. 700; Hist. litt. de la France IX. 246.

4) Es sind zunächst aufgeführt 3 Bücher Sermonen: 1) Liber de laudibus Ecclesiae mit 8 Kapiteln und einer Predigt über die Einweihung einer Kirche;

dieser dem Bischof von Segni zuerkannt werden.[1]) Als wirkliches Eigentum können dem hl. Bruno nur noch zwei Briefe zuerkannt

2) Liber de ornamentis ecclesiae mit 12 Kapiteln; 4) Liber de novis mit 10 Kapiteln. Dann folgt eine grosse Anzahl Homilien auf die Feste des Herrn, der seligsten Jungfrau, auf die Martyrer, Bekenner, Jungfrauen, den Erzengel Michael etc. Vgl. Gigalski l. c. 268 ff.; es sind dort die einzelnen Sermonen und Homilien aufgeführt und jetzt wohl endgültig als Eigentum des Bischofs von Segni bewiesen. Es ist überhaupt merkwürdig, dass man diese Schriften ernstlich für den Stifter des Carthäuserordens in Anspruch nehmen konnte. Denn schon Petrus Diaconus, beinahe Zeitgenosse Brunos von Segni, und gegen 1140 Archivar des Klosters Monte-Cassino, wo der Signienser von 1107—1111 Abt gewesen war, zeichnet die meisten dieser Schriften in seinem Werke: de viris illustribus Cassin. (Migne 173, 1041) als von Bruno herrührend auf, wie er sie im Kloster vorfand. Wie sollten denn damals schon Werke Brunos des Carthäusers nach Monte-Cassino gelangt sein? Im Jahre 1651 gab Maurus Marchesi, Dekan von Monte-Cassino, die Werke Brunos von Segni heraus (Venetiis in Fol.) und fügte den von Petrus veröffentlichten noch 15 Reden über die Jungfrauen, den Erzengel Michael, die Verachtung des Reichtums hinzu u. s. w., wie er denn auch die anderen für den Abt von Monte-Cassino reklamierte. Heftige Fehden zwischen Benediktinern und Carthäusern waren die Folge. Vor allem verfochten Dom Le Couteulx und Tromby die Autorschaft ihres Stifters. Den letzteren widerlegt Gigalski (S. 272 f.). Le Couteulx verweist p. CXXVII auf einen alten (?) Codex der Hauptcarthause: Repertorium Librorum domus Majoris Carthusiae, in dem zu lesen sei: Sequuntur Libri Sermonum: »Sermones gloriosissimi Brunonis Ordinis nostri Cartusiensis cum aliis in papiro«. Später heisst es dann noch einmal: Sermones Brunonis Signensis Episcopi, wobei von jüngerer Hand hinzugefügt ist: »Institutoris Ord. Cart.« Kommentar überflüssig! Der Codex, sagt Le Couteulx, sei nicht mehr vorhanden. — Bruno soll auch eine Menge von Capitularien geschrieben haben, um die Seinigen zu einem strengen Leben anzufeuern; erwähnt werden sie aber nirgends. Possevin (Apparatus sacer ad scriptt. V. et Nov. Test. Venet. 1608) schreibt ihm noch eine Abhandlung »de laudibus vitae solitariae« zu, die in früheren Jahren in der Carthause zu Venedig aufbewahrt worden sein soll; jetzt ist wenigstens nichts mehr davon bekannt. Tappert nimmt auch heute noch die von Marchesi neu edierten Predigten als Brunos Arbeiten in Anspruch (S. 360), verweist dabei auf die Titel 43 und 166, die bezeugen, dass Bruno »factis implebat, quidquid per verba docebat« bezw. »multos sermones faciebat per regiones«, beruft sich sogar auf Inhalt und Stil. Darauf ist zu erwidern, dass man allerdings keinen Grund hat, die Annahme, dass Bruno gepredigt und seinen Brüdern religiöse Vorträge gehalten habe, zu bestreiten, dass man aber mit vielen Gründen die Annahme widerlegen kann, er habe diese schriftlich der Nachwelt überliefern wollen; der Stil aber ist dem unseres Bruno ganz fremd. Das bezeugt auch der Bollandist, obgleich er merkwürdiger Weise dennoch geneigt ist, die fraglichen Schriften dem Carthäuser zuzuschreiben: da nämlich auch die 2. Auflage der Werke des letzteren auf Grund alter Handschriften erfolgte, so könne eben auf beiden Seiten eine Namensverwechselung vorgekommen sein und darum: re vera ad eum fortassis pertinere, induco in animum, etsi in iis plane eadem non videatur, quae in aliis Sancti operibus, styli ratio! Boll. 711 f.

1) Häufung von Schriftstellen, viele Fragewendungen; z. B. Quid per amphoram nisi avaritia signatur? Hic oculus eorum. Quorum eorum? Migne 153, 569. 570.

werden, die er während seines Aufenthaltes in Calabrien schrieb. Der eine, geschrieben ca. 1097, ist eine Ermahnung an seinen Freund, den Propst Radulf Viridis in Rheims, doch bedacht zu sein auf sein Seelenheil, das in der Welt grossen Gefahren ausgesetzt sei, vor allem in seinem hohen Amte; es enthält eine Erinnerung an ein Gelübde, das er früher im Verein mit ihm gemacht habe, die Welt zu verlassen; er möge nicht säumen es zu erfüllen, damit nicht die Strafe Gottes ihn ereile. Das zweite Schreiben ist im Jahre 1100 geschrieben und an die Brüder in der Hauptcarthause gerichtet. Beide sind für den Brunobiographen von Interesse. Der Brief an Radulf ist für die Motive der Weltflucht Brunos, für die genetische Entwickelung des wichtigsten Augenblickes im Leben Brunos die wichtigste und dennoch Jahrhunderte lang vor wertlosen zurückgesetzte Quelle.

Fragen wir nach der Zeit, in der die genannten Kommentare Brunos entstanden sind. Das Dunkel, das über dieser Frage lagert, völlig zu erhellen, wird uns nicht gelingen. Bruno selbst hat Angaben nicht gemacht, ja es scheint, als hätte er geflissentlich jede Bezugnahme auf Zeit und Ort seiner Arbeit vermieden. Aber vielleicht können wir doch einiges zur Lichtung des Dunkels beitragen. Ganz gewiss sind die äusseren Verhältnisse Brunos nicht ohne Einfluss auf die Entstehung seiner Schriften geblieben. Von diesem Gesichtspunkte aus kann nur die Zeit des Kölner Aufenthaltes oder des Scholastikats in Rheims in Betracht kommen, nicht aber die Zeit seines zurückgezogenen Lebens in der Carthause und in La Torre. Denn in der Einsamkeit standen ihm nicht die zahlreichen Hilfsmittel zur Verfügung, die er bei Abfassung seiner Werke nachweislich gebraucht hat. Die Zahl derselben ist nicht gering; es sind Werke der Väter und der mittelalterlichen theologischen Schriftsteller. Sollte man die in der armen Carthause zu Grenoble gehabt haben? Wohl beschäftigte man sich in derselben mit Abschreiben von Büchern, aber nur in den wenigen Stunden, die Gebet und Betrachtung frei liessen. Und wie wenige der Genossen in der Carthause waren des Schreibens kundig! Aus dem Briefe Brunos an seine Brüder in Frankreich ersehen wir, dass die meisten desselben unkundig waren. Hätten die wenigen in den ersten sechs Jahren des Einsiedlerlebens Brunos Augustinus und Hieronymus abgeschrieben, das allein wäre eine staunenswerte Leistung gewesen. Aber nun gar erst die neueren Schriftsteller, aus denen Bruno schöpfte, Beda, Haymo, Remigius von Auxerre, Sedulius, Rhaban etc. abzuschreiben, wie sollte das möglich sein? Sollten

die überhaupt in Grenoble und in Unter-Italien vorhanden gewesen sein? Wie armselig es in La Torre noch im Jahre 1097 aussah, ersehen wir aus dem Briefe Brunos an den Propst Radulf in Rheims, den er bittet, ihm das Leben des hl. Remigius zu senden, da es dort nirgends erhältlich sei, und wie mit diesem, so wird es auch mit anderen französischen Werken gestanden haben. Dem Uebelstande abzuhelfen, war selbst der reiche und freigebige Graf Roger nicht in der Lage, da die Armut an Büchern damals überall noch eine grosse war.[1]) Endlich darf nicht vergessen werden, dass Bruno das Einsiedlerleben gewählt hatte, um durch Gebet und Bussübungen für seine Seele zu sorgen, nicht aber um schriftstellerischer Thätigkeit zu obliegen. Die Jahre nach 1084 müssen also bei der Untersuchung vollständig ausser dem Kreise der Berechnung bleiben.[2])

Im übrigen geben uns aber gerade die benutzten Werke einen Fingerzeig für Bestimmung von Zeit und Ort der Abfassung. Bruno benutzte am meisten Remigius von Auxerre; wie erklärt sich diese Erscheinung? Remigius war von 882—900 Brunos Vorgänger in der Leitung der Kathedralschule in Rheims gewesen, er hatte dort mit grossem Erfolge gewirkt und die Schule aus ihrem Verfall wieder emporgehoben, und war auch eifrig litterarich thätig gewesen; er stand darum in Rheims in grossem Ansehen. Da ist es leicht verständlich, dass Bruno auch dessen Werke hochschätzte und benutzte. Auch Haymos und Bedas Werke waren sicher in Rheims vorhanden; Haymo war im Jahre 802 nach Frankreich gekommen und hatte in der Schule St. Martin in Tours zu Alcuins Füssen gesessen.[3]) Beda hatte in Frankreich fleissig Bücher gesammelt und gewiss seine Werke dahin zurückgegeben. Sedulius hatte in Lüttich gewirkt, Rhabanus in Tours in der Schule Alcuins studiert und gerade seine Erklärung der Briefe Pauli, die Bruno hie und da benutzte, verfasste er auf Bitten des französischen Abtes Lupus.[4]) Dazu kommt nun noch Brunos Stellung in Rheims, sein Amt als Scholaster. Er lehrte Theologie, das hiess damals

1) Vgl. Hauck, K.-G. Deutschlands II. 179 ff.; Kunstmann, Rhabanus Maurus. Mainz 1841. 65 f.; Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistlichkeit. S. 179 f.

2) Gegen Lefebure, der meint, dass Bruno in den ersten Jahren seines Einsiedlerlebens seine Werke geschrieben habe. S. 90.

3) Kirch.-Lex. $V_2$. 1546.

4) Wattenbach, Geschichtsquellen, $I^6$. 236.

die hl. Schrift; was lag näher, als dass er seine Vorlesungen auch gelegentlich aufschrieb? Und dass seine Kommentare aus Vorlesungen hervorgegangen sind, darauf deutet auch Methode und Stil hin. Die fortlaufende Erklärung der einzelnen Worte und Ausdrücke, ohne Andeutung der Verse und ohne Absätze, häufige Rekapitulationen finden so ihre natürlichste Erklärung. Der Stil ist sehr einfach, man könnte sagen, es läge eine gewisse Eintönigkeit vor, die Sprache ist aber edel und im allgemeinen gewandt. Die älteren Schriftsteller sind darum über die Kommentare des Lobes voll, aber auch neuere erkennen die Vorzüge derselben an.[1])

Indessen müssen wir uns doch vor einer Ueberschätzung der litterarischen Leistungen Brunos hüten. Gewiss sind seine Werke besser als die seiner Zeitgenossen und seiner nächsten Vorgänger, aber damit ist bei dem Stande der Wissenschaften, der Bildung der Geistlichen in jener Zeit, auch noch nicht viel gesagt. Gewiss gehört der Zögling der berühmten Rheimser Domschule nicht schlechthin zu der Art der Kompilatoren auf wissenschaftlichem Gebiet, die einfach zusammenstellten, was sie fanden und wie sie es fanden, aber originell sind seine Schriften trotzdem keineswegs, auch nicht in der Form, wie später zu zeigen sein wird.

Viel gerühmt worden sind von jeher die Kenntnisse Brunos im Hebräischen und Griechischen. Wir sind aber gezwungen, diesen Ruhm unseres Heiligen nicht unangefochten zu lassen. Mag sein, dass er vielleicht die hebräischen Buchstaben, auch einige hebräische Wörter und Ausdrücke gekannt hat, weiter hat sich sein Verständnis der orientalischen Sprachen nicht erstreckt. Ein solches war im Mittelalter überhaupt nur höchst vereinzelt zu finden und beschränkte sich selbst dann noch gewöhnlich auf Kenntnis des Alphabets und einiger Vokabeln und Formeln;[2]) Anselm von Bisate gebrauchte hebräische Worte und Zauberformeln.[3]) Wohl waren mit der Zerstreuung der Juden in fremde

---

1) Sutor, de vita Cart. II. 558: Scripsit dominus Bruno nobili stylo egregiam divinamque in Psalterium expositionem, quae sui et oris praestantissimum ingenium summamque eruditionem ostendit. — Hist. litt. d. l. Fr. IX. 245: Il serait très difficile de trouver un écrit en ce genre, qui soit à la fois plus solide et plus lumineux, plus concis et plus clair. — Lefebure .p 3: Ecrit dans un style clair et d'une noble simplicité. Auch Hurter (Papst Innocenz etc. IV. 86) lobt die Gediegenheit der Werke Brunos, sowohl was Inhalt, als auch was Form angeht.

2) Cfr. Berger, Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia. Nanceii 1893. p. 6.

3) Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte. S. 195.

Länder auch hebräische Sprache und Litteratur nach Europa gekommen. Besonders in Spanien war infolge der Invasion der Araber im 8. Jahrhundert[1]) allmählich hebräische Wissenschaft heimisch geworden und brachte sogar seit dem 10. Jahrhundert, hauptsächlich an den jüdischen Akademien zu Cordova, Toledo, Barcelona, bedeutende Leistungen hervor.[2]) Auch im nördlichen Frankreich und im deutschen Reiche blühten Schulen der hebräischen Wissenschaft. In Mainz und Worms lehrte der berühmte Gerschom ben Jehuda, »die Leuchte des Exils«,[3]) gestorben nach einigen 1028, nach anderen um 1040; in Troyes seit 1065 der gefeiertste aller rabbinistischen Gelehrten, der unter dem Namen Raschi bekannte Salomon Isaakides,[4]) der u. a. das ganze alte Testament kommentierte und durch Betonung des Wortsinnes auf spätere Exegeten Einfluss ausgeübt hat.[5]) Auch in Narbonne blühte seit dem 11. Jahrhundert eine jüdische Schule.[6]) Aber alles spricht dagegen, dass die Christen des Mittelalters an dieser Gelehrsamkeit der Juden teilgenommen haben. Wir haben vielmehr Zeugnisse dafür, dass das Gegenteil der Fall war. Jeden Zweifel ausschliessend sind die Worte Roger Baco's: »Nicht vier Lateiner giebt es, welche die Grammatik der Hebräer (Griechen und Araber) verstünden; denn ich kenne sie wohl, da ich diesseits und jenseits des Meeres sorgfältige Nachfrage habe anstellen lassen und mich in diesen Sachen viel umgethan habe. Man findet wohl viele unter den Lateinern, die (Griechisch, Arabisch und) Hebräisch sprechen, aber sehr wenige sind es, die den Gebrauch der Grammatik verstehen; ich habe mit sehr vielen den Versuch angestellt. .... Und keiner von denen, die etwas von der Sprache wissen, weiss etwas von den Wissenschaften. Und deshalb können sie eben nicht übersetzen, noch grossen Nutzen stiften.« [7]) Mögen auch diese Worte aus dem Jahre 1267 stammen, in früheren Jahrhunderten stand es gewiss nicht besser. Das beweist die Klage

1) Frankel, Entwurf einer Geschichte der Litteratur der nachtalmudischen Responsen. Breslau 1861. S. 5; Kirch.-Lex. VI. 1941.

2) Vgl. Kirch.-Lex. X. 707.

3) Frankel, S. 23.

4) Siehe über ihn den Art. im Kirch.-Lex. X. 769 ff. von Kaulen.

5) Nicolaus v. Lyra hat ihn bei Ausarbeitung seiner »Postilla« mit grossem Nutzen zum Muster genommen. Berger, 54; Kirch.-Lex. IX. 322, 324.

6) Weiteres bietet noch Frankel, S. 15—27; Kirch.-Lex. VI. 1978 ff.

7) Schaarschmidt, Joh. Saresber. S. 108.

des Prämonstratenser-Abtes Philippus von Harvengt,[1]) der hundert Jahre früher lebte: »Etsi hebraea (et graeca) eo datae sunt ordine patribus ab antiquo, tamen quia non usu, sed fama sola ad nos quasi veniunt de longinquo, eisdem valefacto ad latinam praesentem noster utcumque se applicat intellectus.«[2]) Es ist das ein Beweis, dass bei den Christen das hebräische Studium im Mittelalter ganz und gar aufgehört hatte. Und so finden wir auch kaum Spuren dieses Wissens bei den Theologen dieser Periode. Stephan Harding, Cisterzienserabt in den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts, verfügte über einige spärliche Kenntnisse;[3]) von einem Mönche Sigon in Marmoutiers wird erzählt, dass er »litteras grecas et hebraicas peritissimus legendi et scribendi« sei;[4]) Petrus Damiani soll ebenfalls Verständnis der hebräischen Sprache besessen haben.[5]) Kurz, wenn irgend jemand über derartige Wissensschätze verfügte, verfehlen die Zeitgenossen nicht, darüber als über etwas ganz Singuläres zu berichten. Und dass selbst nicht in den 178 Tituli funebres, die von allen Seiten kamen, die zum grössten Teile begeisterte Freunde Brunos als Verfasser hatten, in denen kein Vorzug Brunos unerwähnt bleibt, wohl aber viele über Gebühr, ja ohne Grund gepriesen werden — wir brauchen uns nur an die Verherrlichung Brunos als Dichters zu erinnern —, dieser Ruhmestitel herangezogen ist, das muss uns mit gerechtem Misstrauen gegen die Berechtigung der Lobeserhebungen späterer Biographen erfüllen. Als Begründung aber für dieselben hat man nur Brunos Erklärungen der hebräischen Eigennamen und einiger Ausdrücke, wie sie uns häufig in seinem Psalmenkommentar begegnen, anführen können. Aber diese Erklärungen gehen bei weitem zum grössten Teile in letzter Linie auf des Hieronymus Werk »de nominibus Hebraicis«[6]) zurück, teilweise finden sie sich in den von Bruno benutzten Kommentaren, oder in der Erklärung

---

1) Vgl. Kirch.-Lex. IX. 2012.
2) Berger, 56.
3) Berger, S. 9 u. 10.
4) Maitre, Les écoles épisc. et monast., p. 243.
5) Doch können wir die Gründe, die Kleinermanns a. a. O. S. 206 dafür angiebt, nicht als stichhaltig anerkennen, müssen vielmehr seinen Gegnern rechtgeben, die sagen, »dass er die Interpretation einzelner griechischen und hebräischen Worte aus den Kommentaren der hl. Schrift entnehmen konnte«. (Anm. 3.) Genau so ist es mit dem »Urteil über verschiedene Lehrarten«. Petrus Damiani stand in dieser Hinsicht nicht höher, als alle mittelalterlichen Theologen.
6) Migne, P. L. XXIII. 795 ff.

der hebräischen Eigennamen von Rhaban. Diese aber ist wiederum von Hieronymus entlehnt.[1]) Dass er aber auch das genannte Werk des hl. Hieronymus gekannt hat, bezeugt er selbst, indem er sich ausdrücklich auf den »hebraicae veritatis investigator Hieronymus« beruft.[2]) Er beruft sich aber auch noch auf Remigius von Auxerre[3]) und hat auch aus Rhaban geschöpft.[4]) Daraus ergiebt sich, dass Bruno die hebräische Sprache nicht beherrscht hat, mag er auch, wie viele Geistliche seiner Zeit, die Buchstaben und einige Ausdrücke gekannt haben.

Wie mit den hebräischen, so verhält es sich auch mit den griechischen Kenntnissen Brunos. Denn die wenigen griechischen Citate in seinem Kommentar zu den Briefen Pauli stammen aus lateinischen Quellen. Auffallend und bezeichnend in dieser Frage ist doch gewiss die Thatsache, dass, während Bruno die lateinischen Väter oftmals citiert, die griechischen bei ihm gar keine Erwähnung finden. Der mehrmalige Hinweis auf Flavius Josephus kann nicht dagegen ins Feld geführt werden, da bekanntlich sämtliche Werke desselben wiederholt in das Lateinische übersetzt sind; die Erklärungen griechischer Namen oder Ausdrücke im Kommentar zu den Briefen Pauli finden sich auch in den von ihm benutzten Quellen. Wie wäre es auch sonst zu erklären, dass auch über diesen Vorzug Brunos die Zeitgenossen, vor allem in den tituli funebres, wiederum gänzlich schweigen? Denn mit den griechischen Kenntnissen verhielt es sich im Mittelalter ungefähr ebenso, wie mit den hebräischen; sie finden sich nur äusserst selten, und wurden sie bei irgend einem gefunden, dann verbreitete sich der Ruf davon bald sehr weit. In einigen fränkischen Schulen, z. B. Metz, Limoges u. a., lassen sich zur Zeit Karls des Grossen griechische Kenntnisse nachweisen;[5]) in den Klöstern Reichenau und St. Gallen konnte man ebenfalls etwas Griechisch, in ersterem

1) Aus Hieronymus schöpfte auch der Verfasser einer gleichen Namenserklärung, die in der Kölner Ausgabe der Werke Bedas vom Jahre 1688 gedruckt steht. Ueber den Verfasser derselben vgl. Bardenhewer in Bibl. Studien. Bd. I. Heft I, S. 83 f.

2) Bei Erklärung des 7. Psalmes, Migne 659 A; des 64. Psalmes, Migne 152, 948 D.

3) Bei Erklärung des 47. Psalmes, Migne 844 C; er adoptiert aber doch die hieronymianische Interpretation.

4) Bei Deutung des Eigennamens Paulus, abweichend von H.

5) Vgl. Werner, Gerbert v. Aurillac. S. 11.

glänzte vor allem Walafrid Strabo[1]); auch im 10. Jahrhundert finden sie sich hier und dort. Paulus Diaconus († 799), Abbo von St. Germain-des-Près († 923) und Abbo, seit 988 Abt von Fleury, waren wenigstens nicht völlig der griechischen Sprache unkundig; [2]) in Deutschland war der hl. Bruno von Köln, der Bruder Ottos I., einer der wenigen, die Griechisch verstanden; [3]) Alcuin verstand aber nur einige Wörter.[4]) Vor allem aber hatte sich Kenntnis der griechischen Sprache bei den Iren erhalten, und war dort sogar ziemlich allgemein verbreitet.[5]) Aber sonst sind die Gelehrten, die um jene Zeit im Occident das Neue Testament griechisch lesen, schreiben und verstehen konnten, »an den 5 Fingern einer Hand zu zählen«.[6]) Nach dem Urteil Dümmler's, des gewiegtesten Fachmannes, haben von Nicht-Iren nur Heiric, Christian von Stavelot und Walafrid wirklich die griechische Sprache verstanden,[7]) andere kannten nur einige Wörter und Ausdrücke. Diese aber rührten in Frankreich vorzugsweise von irischen Gelehrten her.[8]) Durch griechische Mönche sodann wurde diese Sprache nach Unter-Italien, der späteren Heimat des Carthäuser-Patriarchen verpflanzt, und hat sich dort bis ans Ende des 11. Jahrhunderts erhalten.[9]) Dass aber Bruno mit diesen Mönchen engere Verbindung gehabt und somit von ihnen profitiert habe, ist nach dem, was wir über ihn wissen, mehr als unwahrscheinlich.

---

1) Hauck, K.-G. Deutschlands. II. S. 566, Anm. 5.

2) Vgl. Ebert, Lat. Litteratur des Abendl. II. 38, 49; III. 136, 396 und öfter.

3) Norden, Antike Kunstprosa, S. 711.

4) Vgl. Hauck, K.-K. Deutschlands. II. 128.

5) Norden, S. 666. Ausführlicher Traube in den Abhandl. der philos.-philolog. Klasse der Kgl. Bayr. Akad. der Wissensch. XIX. (München 1892.) S. 354 f.; auch Ebert a. a. O. Bd. III passim.

6) Traube a. a. O. 353; vgl. Schaarschmidt, Joh. Saresber. S. 108.

7) Den Ausführungen Léon Maitres a. a. O. S. 243, in denen noch eine ganze Reihe »Hellenisten« aufgezählt wird, muss man nach dem und nach anderen Berichten entgegentreten.

8) Traube a. a. O. S. 354.

9) Ueber Denkmäler der griechischen Sprache in Italien siehe Dresdner a. a. O. S. 195 ff.

§ 11.

## Der Kommentar Brunos zu den Psalmen.

Bruno legte seiner Psalmenerklärung das Psalterium Gallicanum, d. h. die von Hieronymus auf Grund des Textes der Hexapla von Origenes unter Berücksichtigung des hebräischen Textes herausgegebene Emendation, wie wir sie heute noch im Brevier haben, zu Grunde.[1]) Er giebt im Anfange eine Einleitung zum ganzen Psalterium, in der er zunächst den Begriff und Inhalt des ganzen Psalmenbuches mit kurzen Worten darlegt, das Verhältnis desselben zum Neuen Testamente erwähnt, und gleichsam ein Programm des Kommentars entwirft. In der Erklärung folgt er der in jener Periode allgemein gebräuchlichen Methode, die im Grunde genommen auf Origenes zurückzuführen ist. Origenes unterschied einen dreifachen Sinn: den Wortsinn, den moralischen und mystischen oder allegorischen Sinn.[2]) Aber allen Exegeten, mit Ausnahme der wenigen Vertreter der antiochenischen Schule, war der Wortsinn nur Nebensache, der höchstens dann herangezogen wurde, wenn es zum besseren Verständnisse oder zur besseren Begründung des mystischen Sinnes dienlich oder notwendig erschien; im übrigen galt er nur als die Hülle des Sinnes, die an und für sich völlig gleichgiltig war. Das Hauptgewicht wurde auf den mystisch-allegorischen Sinn gelegt, er sollte das eigentliche Ziel des Bibelstudiums bilden.

Dementsprechend unterscheidet Bruno in der Einleitung zunächst einen dreifachen Sinn: einen historischen oder buchstäblichen, einen moralischen und mystischen. »Wie die weltlichen Schriften teils physische, teils ethische, teils philosophische Probleme zum Gegenstande der Behandlung haben, so sprechen auch die göttlichen teils über Natürliches, jedoch so, dass in demselben nur ein Vorbild gefunden wird, teils über ethische Dinge. Das vorliegende Buch der Psalmen behandelt, wenn auch in einigen Stücken ethische Vorschriften, der Hauptsache nach doch mystische Gegenstände: es hat vorzüglich die Geheimnisse der Mensch-

1) Nur Ps. 94 ist aus dem Psalterium Romanum beibehalten. Das letztere ist überhaupt noch im Gebrauch in der Peterskirche zu Rom und in den Antiphonen des Missales. In Gallien wurde die Edition des Hieronymus sofort eingeführt, daher die Bezeichnung Psalterium Gallicanum. Vgl. Bardenhewer a. a. O. 430.

2) Cornely, Introductio in utr. test. libr. sacr. I. 517.

werdung, Geburt und die Handlungen Christi zum Gegenstande.«[1]) Das gilt ihm nicht nur vom Psalterium im ganzen, sondern der Grundgedanke eines jeden Psalmes, ja eines jeden Verses geht auf Christus. Der erste Psalm gilt als Ueberschrift des ganzen Buches, da er selbst des Titels entbehrt, und wie die Intention dieses Psalmes das Lob Christi ist, so auch die aller anderen. Der Erklärung eines jeden Psalmes schickt Bruno eine kurze Einleitung voraus, die über Veranlassung zu demselben, über Inhalt und Zweck desselben kurze Belehrungen giebt. Da der Inhalt des Psalmes seiner Ansicht nach im Titel enthalten ist, muss er freilich meistens die sonderbarsten Erklärungen verwenden, um einen Einklang zwischen Ueberschrift und Text, der doch stets von Christus handelt, herzustellen. Dazu müssen auch die gewagtesten etymologischen Deutungen dienen, die bei Bruno, ebenso wie bei den anderen Psalmenerklärern des Mittelalters beliebt sind.[2]) Speziell die Worte »in finem« deuten ihm stets auf Christus hin, »qui est finis prophetiae et legis«, »terminus justorum« etc.[3]) Ja, er geht noch weiter, er nennt David geradezu Christus: Ubicunque ponitur in psalmis »ipsi David«, intelligitur Christus, verus David.

Alle Psalmen haben nach seiner Ansicht David zum Verfasser. Namen wir Asaph, Eman, Ethan, Idithun, bezeichnen ihm nur Organe Davids,[4]) oder noch lieber fasst er sie als pure Worte, deren Wert erst durch die etymologische Deutung erkannt wird.[5])

---

1) Prolog. in psalmos. Migne 152, 639 A.

2) Ueber die Quellen vgl. oben S. 198 f. Beispiele: Migne 644 A: David, id est desiderabilis, desiderabilis autem est Christus. Interpretatur quoque David manu fortis, Christus etiam manu fortis est. Vgl. Hieronymus, liber de nom. Hebr. Migne 23. 813. — Migne 695 D: Per Saulum, qui appetitus interpretari dicitur, mors rectissime designatur (Hieron.: Saulus = petitio. l. c. 815). — Migne 798 A: Idithun interpretatur transiliens. David Idithun i. e. David transiliens, scilicet de vitiis ad virtutes (Ebenso Hieron. l. c. 827). — Migne 1104 D: . . de Ethan Israelita, i. e. de Christo, qui est Ethan i. e. robustus (Ebenso Hieron. l. c. 821). Aehnliche Erklärungen finden sich bei jedem Psalme.

3) Welchen Sinn diese Worte thatsächlich haben, ist noch heute wohl nicht gewiss. Nach Kaulen, Einleitung, 4. Aufl. II. 129, bedeuten sie »am Ende des Gottesdienstes zu singen«, Reuss l. c. 595 nimmt Bezeichnungen von bekannten Singweisen an. cfr. Ps. 45, 69, 80: »nach Lilien«; 22, nach »Hindin der Morgenröte«; 57, 58, 59 nach »zerstöre nicht«. Neben diesen giebt es noch eine ganze Reihe anderer Erklärungen. Reuss a. a. O.

4) Modulatores, qui David psalmos modulabantur. Migne 854 D.

5) Asaph = congregatio = synagoga, Ethan = robustus, Eman = frater u. s. w. Vgl. Hieron. l. c. 821 ff. Die filii Chore sind die filii Crucifixi, zu deren Nutzen der Prophet singt (Ps. 136 Migne 1095 B), ein anderes Mal Christus.

Dadurch ist freilich der Wissenschaft wenig gedient, aber Bruno erreicht sein Ziel. Er will erbauen und begeistern; er schreibt seinen Kommentar für die angehenden Priester, seine Schüler, die in jenen Zeiten einer Kräftigung des christlichen Geistes sehr bedurften. Darum genügt ihm die Mystik. Indessen zeigen sich doch auch in dem Kommentar die Folgen seines Studienganges in Rheims, in der Schule des berühmten Gerbert, wo die Logik und die Didaktik so grosse Pflege fanden. Die didaktischen Regeln hat Bruno vielfach mit Geschick angewandt; indem er sich Mühe giebt, an vielen Orten auch den buchstäblichen Sinn zu erklären, giebt er der moralischen und mystischen Deutung eine sprachliche Grundlage. Doch nicht das allein, auch in der Beherrschung des Stoffes überragt Bruno seine Zeitgenossen. Er zieht auch, was sonst sehr selten geschieht, dogmatische und moralische Lehren aus den Psalmen, flicht auch apologetische Erörterungen ein. Auf die Irrlehren der Arianer und Manichäer kommt er wiederholt zu sprechen, vor allem ist es aber das Leben Christi in der Kirche und in der Eucharistie, das er mit begeisterten Worten lehrt und verteidigt;[1]) die Herrschaft des ewigen Königs, des Messias, dem es nie an Brand- und Speiseopfer fehlen wird, die Herrlichkeit des homo dominicus,[2]) den ein heiliges Volk umgiebt, das sind Züge, die oft bei ihm widerkehren. Er spricht ferner von Erbsünde und ihren Folgen, mit Berücksichtigung der kirchlichen Lehre über die durch sie bewirkte Affizierung des freien Willens,[3]) über die Ewigkeit der Kirche, die trotz allen Verfolgungen nie-

---

Einmal wird die Kirche durch Chore bezeichnet; die filii Chore sind dann die Nachahmer des Leidens Christi (Migne 819D), oder die Adoptivsöhne Christi (M. 825B).

1) So besonders bei der Erklärung des 21. Psalmes (Migne 720f.), wo er die Integrität des sakramentalen Leibes auch nach der Brechung betont, von der Transsubstantiation spricht, deren Gegner er Ketzer nennt. Ebenso ist Ps. 77 Migne 1038f. weitläufig von der Gegenwart Christi im hl. Altarssakramente die Rede, die er gegen die Häretiker verteidigt. Ob er damit aber Berengarische Irrlehren treffen will, muss dahin gestellt bleiben, doch hat ein solche Annahme auf jeden Fall den zeitlichen Zusammenhang der Häresieen Berengars und der Abfassung des Kommentars Brunos für sich (vgl. Schnitzer, Berengar v. Tours etc. 336f.). Im übrigen standen in jener Zeit wohl überhaupt die christologischen Streitigkeiten bei den Theologen im Vordergrund des Interesses. Vgl. dazu Bach, Dogmengesch. d. M.-A. Wien 1874.

2) Ps. 64 Migne 938.

3) Ps. 70 Migne 984f.

mals überwunden werde,[1]) über die Macht der Gnade etc. Auch historische Erörterungen hat er hier und da nicht zurückgewiesen.[2]) Auch dadurch erhebt er sich über seine Vorgänger in der Exegese, die auf den dogmatischen Sinn der hl. Schriften nicht eingegangen sind.[3])

Sehen wir uns nach den Quellen um, aus denen Bruno bei der Erklärung der Psalmen schöpfte. Mag immerhin, wie schon betont wurde, Bruno sich durch grössere Gründlichkeit und Selbständigkeit in seiner schriftstellerischen Thätigkeit ausgezeichnet haben, gehört darum auch sein Psalmenkommentar zu den besten, die vor dem 12. Jahrhundert entstanden sind, so leidet doch auch seine Wissenschaft an der allgemeinen Krankheit jener Periode. Gedanken und Form seiner Psalmenerklärung hat er vielfach entlehnt, hat aber dem Entlehnten oft eine neue Seite abzugewinnen verstanden. Es sind nicht lauter Resultate, die uns geboten werden, wir begegnen auch häufiger Entwickelungen. Sehr oft begnügt Bruno sich nicht mit einer Erklärung einer Stelle, sondern stellt nach der Sitte der Zeit oft drei bis vier neben einander. Mit grossem Fleisse hat er die anderen Schriften des Kanons verwertet, nicht etwa nur den Pentateuch, wie es sonst vielfach Sitte war, sondern auch die anderen Bücher; der Kommentar ist überall mit Stellen der hl. Schrift reich durchsetzt. Vor allem hat er sich auch die Hauptwerke der christlichen Exegese zu Nutze gemacht; er benutzt häufig Augustinus, weniger oft Ambrosius und Hieronymus, hin und wieder Prosper und Tertullian. Deren nichtexegetische Werke kennt er ebenfalls und beruft sich auf sie, jedoch sehr spärlich.[4]) Auch des Eusebius Historia eccles. und das Werk des Flavius Josephus: De Bello

---

1) Ps. 103 Migne 1177. Vgl. die näheren Nachweise bei Dom R. Ceillier, Hist. gen. des auteurs sacr. et ecclesiast. Paris 1757, Bd. XXI, S. 220, (die neuere Ausgabe Paris 1863 war mir nicht zur Hand) und Tappert 358.

2) Vgl. Ps. 7 Migne 659A, Ps. 51 Migne 868C, Ps. 70 Migne 982A.

3) Erst mit der häretischen Reaktion in der Kirche im 12. und 13. Jahrhundert wird die hl. Schrift auch mehr im dogmatisch-wissenschaftlichen Sinne gebraucht. Reuss 275.

4) Hieronymus' Psalmenerklärung hat er nicht benutzt, als nur hie und da in der Erklärung der Ueberschriften, dafür aber andere Werke desselben. S. 1289 Migne, Ps. 72 stützt er sich auf ep. 4 ad Rusticum. Von Tertullian erwähnt er dessen Schrift: liber de praescript. (Ps. 143 Migne 1395). Ambrosius wird ebenfalls erwähnt, so z. B. S. 1045, 1407. Auf das Athanasische Glaubensbekenntnis bezieht er sich S. 938. Prospers Erklärung ist an vielen Stellen herangezogen, S. 801, 1294, 1516, 1577 u. ö.

Judaico erwähnt er.[1]) Einzig Augustinus[2]) ist jedoch häufig weniger frei verwendet worden, wie folgende Beispiele zeigen mögen.[3])

| Augustinus. | Bruno. |
|---|---|
| Ps. 1. 1. Migne 36. 69: in cathedra pestilentiae non sedit. Pestilentia est enim morbus late pervagatus, et omnes aut pene omnes involvens. Deinde considerandus est ordo verborum: abiit, stetit, sedit... | Migne 640 B: in pestilentiam, i. e. in communem mortem adduxerunt. Pestilentia namque dici solet mors, quae communiter populo ab aeris corruptione qualibet infertur. Notandum sane, quod dicit in delectatione abire, in operatione stare, in consuetudine sedere. |
| non novit viam iustorum: mit Berufung auf Matth. 25. 12: Nescio vos. | Migne 643 C: non novit .... Ebenso Berufung auf Matth. 25. 12: Nescio vos, i. e. non amo. |
| Ps. 4. 1. Migne 79: Exaudivit me deus iustitiae meae i. e. deus, a quo est iustitia mea. | Migne 650 B: Deus iustitiae meae i. e. deus opifex iustitiae meae, i. e. qui fecit me iustum. |
| 4. 3. Migne 79: usquequo gravi corde. Saltem usque in adventum, inquit, Filii Dei vester error duraverit, quid ergo ultra graves corde estis? | Migne 651 A: Vos qui usque ad adventum Christi grave cor et in terrenis depressum habuistis, usquequo habebitis i. e. quare tandem post eius adventum non convertimini? |
| 4. 6. Migne 80: irascimini, i. e. agite poenitentiam, i. e. irascimini vobis ipsis de praeteritis peccatis. | Migne 651 B: irascimini vobis, i. e. poenitentiam habete de perpetratis sceleribus. |

1) Euseb. Hist. lib. III erwähnt er S. 903 (Ps. 57), des Flavius Josephus Bell. Jud. z. B. S. 904, 1009 bei Erklärung des Strafgerichtes Jerusalem.

2) Augustini Enarrationes in Psalmos Migne 36 und 37. Zwar sind Brunos Ausführungen sehr oft den Augustinischen gleich, aber darum wird man noch nicht schliessen dürfen, dass Bruno sie direkt von A. entlehnte, da ja Cassiodor, Beda etc. den letzteren stark ausgeschrieben haben.

3) Der besseren Uebersicht halber setze ich die Parallelstellen neben einander.

| Augustinus. | Bruno. |
| --- | --- |
| Ps. 18. 1. Migne 157: Coeli enarrant ... Coeli sancti sunt, elevati a terra, portantes Dominum. Mit Bezug auf die Stelle: In omnem terram exivit sonus eorum etc. erklärt er dann: Quorum nisi coelorum? quorum ergo nisi apostolorum? | Migne 708 C: Coeli i. e. apostoli, qui sublimitate virtutum dicendi sunt coeli. |
| Ps. 86 Migne 1101: Fundamenta eius.... Cuius fundamenta? ..... tamquam plura intus apud se meditatus erupit in hoc: Fundamenta eius .... quasi iam de illa (civitate) dixerit aliquid. | Migne 1096 C: Quasi de ea (civitate) aliquid iam dixisset, innuit nobis, quod de ea iam multum et frequenter in mente cogitando egerit. |
| Qui sunt montes sancti, super quos fundata est ista civitas? Civis propheta, civis apostolus. | Ibid.: in montibus sanctis i. e. in apostolis et prophetis. |
| Ps. 129. 6. Migne 1700: usque ad noctem, quousque moriamur. | Migne 1336 B: usque ad noctem, i. e. usque in finem vitae huius. |

In weit höherem Masse jedoch als die Väter benutzt Bruno die Erklärungen der seiner Zeit näher stehenden theologischen Schriftsteller: Beda, Haymo, Remigius. Eine direkte Abhängigkeit von Cassiodor dürfte sich wohl nicht nachweisen lassen; die ähnlichen Stellen bei Bruno finden sich nämlich auch bei einem oder anderen der drei genannten Autoren, die alle Cassiodors Erklärungen benutzt haben. Beda hat aber neben diesem Augustinus, Hieronymus und Hilarius benutzt. Er giebt zu jedem Psalme Argumentum, explanatio, commentarius.[1]) Weniger als an Beda hat Bruno sich an Haymo, den berühmten Bischof von Halberstadt, angeschlossen;[2]) das System desselben, das der Glosse sehr nahe

1) Näheres über Bedas Autorschaft, seine Methode etc. bei Gigalski 236 f., Kirch.-Lex. II 170—173.

2) Vgl. übrigens über den Kommentar Haymos Hauck a. a. O. S. 597, Anm. 3. Hauck schreibt die unter Haymos Namen gedruckten Kommentare nicht dem Bischof von Halberstadt zu, sondern dem Mönche Haymo von Hirschau (11. Jahrh.).

kommt, mag ihm wohl wenig zugesagt haben. Zudem ist Haymos Werk in den meisten Teilen nur eine Kopie von Cassiodors Psalmenkommentar,[1]) mit Benutzung von Augustinus,[2]) stimmt also in vielen Stücken mit der Erklärung Bedas überein, so dass sich seine Benutzung erübrigte. Am häufigsten benutzt Bruno die Psalmenerklärung des Benediktiners Remigius von Auxerre, der als sein Vorgänger in Rheims in hohem Ansehen stand, dessen Ausführungen er auch am treuesten übernimmt. Remigius benutzte Cassiodor sehr sparsam, um so mehr aber Beda, lässt sich auch hin und wieder von Augustinus leiten.[3]) Remigius giebt zunächst eine Einleitung und erklärt dann die einzelnen Psalmen, denen er eine längere Erörterung über die Titel vorausschickt. Das Abhängigkeitsverhältnis Brunos von Remigius steigert sich, wo die Erklärungen Bedas nicht ganz vorhanden sind, d. h. im letzten Drittel der Psalmen.[4]) Auch die Einleitung ist von Remigius ziemlich genau kopiert. Bewiesen sei das Abhängigkeitsverhältnis durch folgende Stellen:

Einleitung zu den Psalmen.

| Remigius. | Bruno. |
|---|---|
| Migne 147 A: Hymnus est laus Dei metrice composita. Hinc Arator: »Psalterium lyrici composuere pedes.« | Migne 637 B: Hymni vero laudes dei metrice factae proprie dicuntur, ut Arator ait: »Psalterium lyrici composuere pedes.« |
| Migne 147 B: Sicut in mundanis libris, ita et in divinis quaerere potest unusquisque, ad quam partem philosophiae spectat. Sed sicut in illis, ita et in istis quidam ad physicam, ut Ecclesiastes et Genesis, quidam ad Ethicam, ut Proverbia et Evangelia ex parte quidam ad theologicam ut Cantica | Migne 638 B: Tria vero in divinis sicut in saecularibus libris considerantur. Quia sicut saeculares partim ad physicam, partim ad ethicam, partim vero ad logicam tendunt, sic et divini quidam ad physicam, ut in Genesi de mundi origine et in Ecclesiaste de multis rerum naturis mystice |

1) Näheres Gigalski 238; Werner, Alcuin 139. Bruno von Segni hat Haymo mehr bevorzugt. Gigalski 229 ff.

2) Vergl. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata. Freiburg 1892, p. XXVI.

3) Vgl. Werner, Alcuin 139.

4) Die Kommentarien Bedas fehlen von Ps. 94—100 und von 121—150.

| Remigius. | Bruno. |
|---|---|
| canticorum spectant etc. | tractatur, . . . quidam ad theoricam, . . . . ut Cantica Canticorum. |
| Ps. 1. 1. Migne 149 D: qui non abiit i. e. qui non recedet. | Migne 640 A: qui non abiit, id est non abibit, i. e. non recedet. |
| Migne 152 B: die ac nocte i. e. omni tempore. | Migne 640 D: die ac nocte i. e. omni tempore. |
| Ps. 2. V. 1. Migne 155 B: Quare, id est, ad quam utilitatem suam, fremuerunt i. e. sine ratione ut leones fremitum in me dederunt. | Migne 644 D: Quare i. e. qua utilitate frement i. e. irrationabiliter agent in me? Nulla. Fremere enim leonum est, qui irrationabiles sunt. |
| Migne 155 C: meditati sunt inania. Inania haec fuerunt, quia illa mors Christi exaltatio fuit. | Migne 644 B: meditati sunt inania i. e. meditabuntur me detinere in morte. |
| Migne 156 B: Dominus irridebit eos, i. e. ostendet eos dignos risu; et subsannabit: subsannatio fit in rugas naso contracto. | Migne 645 B: irridebit eos i. e. in futuro dignos irrisione fuisse ostendet; et subsannabit: subsannare est nares propter indignationem contrahere. |
| Migne 157 D: in virga ferrea: inflexibili justitia. | Migne 646 B: i. v. f. id est in inflexibili regimine. |
| Ps. 30. Migne 291 D: Inclina ad me aurem tuam i. e. dispone circa me misericordiam ad similitudinem ut medicus aegroto. | Migne 752 D: Orat ex misericordia liberari, cum dicit: Inclina . . . . a similitudine medici, qui ex benignitate infirmo aurem inclinat. |
| Migne 293 C: Miserere mei compatienti infirmis fratribus meis. quoniam tribulor, non pro me, sed pro commembris meis. | miserere mei i. e. meorum, quoniam tribulor i. e. mei tribulantur. |

Bei Psalm 33 ist die Erklärung der Ueberschrift: »Psalmus David cum immutavit vultum suum coram Abimelech« sowohl nach der historischen Seite, als auch in Bezug auf Namenserklärung, auf Deutung der Ueberschrift, inhaltlich bei beiden genau dieselbe; auch die Form ist gegenseitig verwandt.

| Remigius. | Bruno. |
| --- | --- |
| Ps. 47 Migne 386 B: Nam mons Sion i. e. Judaeus populus et latera aquilonis i. e. gentilitas sunt civitas regni magni. | Migne 842 B: Et ipsa civitas est mons Sion et latera Aquilonis, i. e. constituitur ex monte Sion et ex lateribus aquilonis, i. e. ex Judaeis et gentibus. |
| Migne 387 A: Laus tua in fines terrae i. e. laus tua diffundetur in omni terra sicut diffusum est nomen tuum. | Migne 844 B: l. t. i. f. t. Quod est dicere: Adeo dilatavimus laudem tuam, ut ubique terrarum divulgetur, sicut hoc nomen tuum . . . . divulgatur in omni loco terrarum. |
| Ps. 55 Migne 422 C: Conculcavit me homo: alludit ad titulum, ubi dictum est in torculari. | Migne 889 D: C. m. h. Cum dicit »conculcavit« alludit similitudini de torculari, quia posuerat in titulo Geth, quod interpretatur torcular. |
| Migne 426 B: In deo laudabo verbum, in domino laudabo sermonem. Deus ist Gott Vater, verbum ist Christus, dominus ist der hl. Geist, sermo Christus, »qui est sermo patris«. Es wird hingewiesen auf das Geheimnis der Trinität. | Migne 891 B: In deo laudabo ... Dieselbe Auslegung, wenn auch weitläufiger, der einzelnen Worte und Hinweis auf die Trinität. |
| Ps. 115 Migne 725 D: Ueberschrift Alleluja: Vox est ecclesiae martyrum in hoc psalmo instruentium et docentium nos, ut quod corde credimus, opere non taceamus. | Migne 1245 B: Vox est ecclesiae martyrum fidei suae constantiam et passionem pro fide et oblatione sui ipsius per martyrium ostendentis. |
| Migne 726 D: Calicem salutaris accipiam i. e. salutiferam passionem Domini imitabor. | Migne 1246 B: C. s. a. i. e. Salvatoris Christi accipiam, mortem scilicet, quam ille pro me libens sustinuit. |
| Migne 727 A: Coram populo eius: ut habeant exemplum de me imitandi passionem domini. | Migne 1246 C: C. p. e. i. e. ut omnibus dem exemplum pro domino moriendi. |

| Remigius. | Bruno. |
|---|---|
| Ps. 117 Migne 729 C: in latitudine, in latitudine videlicet dilectionis. | Migne 1249 C: i. l. i. e. in latitudine dilectionis et bonae operationis. |
| Ps. 120 Migne 770 A: Levavi oculos meos i. e. levavi oculos mentis meae prius ignorantia et inopia exempli depressos. in montes i. e. in doctrinam vel vitam montium i. e. prophetarum et apostolorum. | Migne 1316 B: L. o. m. Cum prius oculos rationis depressos haberem ignorantia, levavi in montes, i. e. erexi eos attendendo in Scripturas prophetarum et apostolorum. |
| Migne 770 B: Licet dixerim, quod ab his mihi veniat auxilium, tamen auxilium meum a Domino potius est dicendum. | Migne 1316 C: Ne vero videretur auxilium hoc solummodo a montibus esse, removet hoc sic: Et hoc auxilium meum, quod a montibus veniet, a Domino tamen est, scilicet sic auxiliabor a montibus, ut auxilium hoc a domino principaliter contingat. |
| Migne 770 B: qui fecit coelum et terram i. e. qui fecit et eos coelum et me terram. Vel qui fecit maiores et minores. | Migne 1316 C: q. f. c. e. t. i. e. et ipsos montes fecit qui fuerunt coeli, i. e. compluentes subditos, et terram fecit i. e. subditos complutos. |
| Migne 770 B: non det i. e. non permittat pedem tuum in commotionem, i. e. affectionem, vel fidem tuam non patiatur commutari. | Migne 1316 D: non det in commotionem pedem tuum, i. e. fidem, quae est pes, per quem mens ad superiora tendit, non permittat commoveri a stabilitate scripturarum, ut concidat in errorem. |
| Migne 770 B: neque dormitet, i. e. non permittat, te vacillare et hebetem esse in ipsa fide. | Migne 1316 D: neque dormitet, i. e. te dormitare permittat, scilicet in fide vacillare et aliquo modo dubitare. |
| Migne 770 C: Sol non uret te etc. Christus, qui est verus sol .... non offuscabit te, i. | Migne 1317 C: Sol i. e. Christus, non uret te, i. e. non offuscabit rationis tuae nitidum acu- |

| Remigius. | Bruno. |
| --- | --- |
| e. non permittet, te scandalizari in fide et intellectu divinitatis suae .... Christus dicitur luna respectu suae humanitatis .... per noctem i. e. in fide humanitatis. | men; per diem i. e. per nimiam claritatem divinitatis suae, quae dies rectissime dicitur, ad respectum humanitatis, quae etiam nox dicitur ..... Luna dicitur Chr. secundum carnem. |
| Migne 770 D: custodit te ab omni malo. Malum ist der Irrtum, die Häresis, wie hier des weiteren ausgeführt wird. | Migne 1318 B: Auch Bruno fasst malum als Irrtum bezügl. der Glaubenswahrheiten auf bezw. Häresie. In der weiteren Ausführung bezieht er sich auf bestimmte Irrlehren. |
| Migne 771 A: Custodiat introitum tuum i. e. fidem tuam, per quam intrasti in Ecclesiam; et exitum tuum i. e. finem tuum. | Ibid.: Custodiat introitum tuum i. e. fidem tuam, in quam iam introisti, vel quae tibi est introitus ad omne bonum. Et exitum tuum i. e. finem tuum (vitae). |

Die Erklärung des folgenden Psalmes 121 ist fast ganz von Bruno adoptiert worden, jedoch oft mit selbständigen Wendungen und mit grösserer Ausführlichkeit.

| Remigius. | Bruno. |
| --- | --- |
| Ps. 126 Migne 776 B: Nisi dominus .... in vanum laboraverunt i. e. frustra laborassent et praelati praedicantes et subjecti oboedientes. | Migne 1328 C: in vanum lab. i. e. frustra laboraverunt praedicantes praedicando et ipsi .... qui domus sunt, bono operi vacando. |
| Migne 779 C: postquam sederitis i. e. quando haec sessio et dejectio vestra, scilicet mortalitas et passibilitas peracta fuit. | Migne 1328 D: p. s. i. e. postquam in hac vita finietur sessio vestra, i. e. humiliatio vestra; humiliati enim estis hic mortalitate et passibilitate. |
| merces filii ist der Lohn, dessen sich der Sohn Gottes jetzt erfreut. | Dieselbe Ausführung. |
| Ps. 145 Migne 833 D: Lauda anima mea. Tu anima mea, | Migne 1402 A: L. a. m. ... tu sensualitas animae meae, Do- |

| Remigius, | Bruno. |
|---|---|
| l. d., scilicet bene utendo visu, auditu et ceteris sensibus tuis et sic erit. | minum lauda, solummodo bonam vitam instituendo. |
| Migne 834 A: Nolite confidere in principibus . . . in filiis hominum. Licet sint principes, non tamen aliis hominibus digniorem et honestiorem genituram vel natalem habent. | Migne 1402 C: In principibus . . . . scilicet qui homines sunt non digniores vobis in natura. |
| Ps. 147 Migne 838 A: Quoniam confortavit seras portarum tuarum, i. e. fortes et invictos fecit defensores prophetarum et apostolorum. Seras vocat Augustinum, Gregorium et alios sanctos patres. | Migne 1408 C: Confortavit s. p. scilicet confortatos et insuperabiles faciet contra haereticos, praelatos tuos, qui erunt serae portarum tuarum i. e. munitores Scripturarum prophetarum. |
| | Ibid. D: Seras, videlicet Augustinum, Hieronymum, Hilarium et caeteros. |
| Migne 838 B: Velociter currit sermo eius: i. e. tantae sapientiae illos faciet, quod eorum praedicationi nemo resistere potest. | Migne 1409 C: V. c. s. e. i. e. citissime penetrabit in corda terrenorum, vel velociter curret, i. e. cito promovebitur et cum summo impetu eloquentiae fiet, ut non posset impediri iuxta illud de Stephano: Non poterant resistere sapientiae eius. |
| Migne 838 C: Mittet crystallum i. e. illos, qui indurati sunt in profundo nivis et nebulo vitiorum et ignorantiae . . . illos, qui sunt indurati in nive et nebula. | Migne 1410 A: M. cryst.: Non solum haereticos illos, qui nix sunt, i. e. cito possibiles ad resolvendum de infidelitatis duritia sicut nix potest resolvi, sed et illos, qui adeo indurati sunt in infidelitate, ut vix possint resolvi. |
| Migne 839 A: Emittet verbum suum, i. e. Filium suum, quem | Migne 1411 A: . . . emittit i. e. emittet verbum suum, i. e. |

| Remigius. | Bruno. |
| --- | --- |
| semper et ineffabiliter ex se emittit; in eis operari faciet. | mittet filium suum ex se ad hoc faciendum. Mittet non localiter .... sed ineffabiliter. |
| Migne 839 B: Non fecit taliter omni nationi i. e. diversis sectis haereticorum. | Ibid. D: Non .... omni nationi, i. e. omni multitudine haereticorum. |

Aehnlich frappante Beispiele, in denen Bruno sich auch der Form nach an Remigius von Auxerre anlehnt, liessen sich noch viele erbringen; Erklärungen, die sich blos inhaltlich mit der Ansicht des Remigius decken, würden noch in grösserer Menge aufzuweisen sein.[1]) Es scheint, dass Bruno, abweichend von der grösseren Mehrzahl der Exegeten des Mittelalters, die meistens nur einen Kommentar zugrunde legten, sich neben der Erklärung des Remigius auch noch die Beda'sche Psalmenerklärung hat als Hauptleitfaden dienen lassen, denn neben dem ersteren kommen fast nur Stellen aus letzterem, und zwar in grosser Anzahl, vor. Es dürfte zum Beweise des Abhängigkeitsverhältnisses genügen, einige Stellen mit einander zu vergleichen. Die Uebereinstimmung zeigt sich sofort in der Einleitung; nicht nur, dass die Erklärung des Wortes »Psalterium« sich deckt, — diese ist wohl bei allen dieselbe, — sondern die ganze Erklärung und Zergliederung mitsamt den angeführten Beispielen ist von Beda entlehnt. Des weiteren:

| Beda. | Bruno. |
| --- | --- |
| Praef. Migne 483 A: Nec praetereundum, quod in hac prophetia sicut et in aliis quaedam futura dicuntur per praesens vel praeteritum ... quia Spiritui sancto nihil est futurum. | Prol. Migne 638 C: Notandum est, quod nimia S. Spiritus agilitate prophetae de futuris quasi de praesentibus et praeteritis loquuntur. Omne namque futurum Sp. S. praesens est, et quasi praeteritum notum. |
| Ps. 1 Migne 487 A: Quod plantatum est, i. e. conceptum est in utero virginis, secus decursus aquarum, i. e. secundum | Migne 641 A: qu. pl. est i. e. erit conceptum in utero virginis per operationem S. Spiritus. |

1) Doch wird man wohl nicht immer daraus auf Benutzung der Enarrationes des Remigius schliessen dürfen, da sich ähnliche Erklärungen sehr oft wohl von selbst ergeben.

| Beda. | Bruno. |
|---|---|
| adumbrationem integram S. Spiritus. Berufung auf die Stelle Lukas I. 35: Spiritus sanctus superveniet in te. | Secus decursum aquarum i. e. per infusiones donorum S. Spiritus. Ebenfalls Berufung auf Lukas I. 35. |
| Migne 487 D: folia eius i. e. verba non defluent i. e. non inefficacia erunt, unter Berufung auf Matth. 24. 35: Coelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt. | Migne 641 C: fol. eius i. e. verbum eius non defluet i. e. non annihilabitur. Berufung auf Matth. 24. 35. |
| Ibid.: et omnia: tam dicta, quam facta, quae Christus faciet. | Ibid. D: et omnia opera et miracula. |
| Migne 488 C: Neque peccatores i. e. falsi Christiani. | Migne 643 A: N. p. i. e. falsi fideles. |
| Ps. 2 Einleitung Migne 490 C: Psalmus attribuendus non historiali, sed vero David i. e. Christo, qui vere manu fortis est, quia diabolum alligavit. | Migne 643 C: Psalmus David i. e. tractatus iste attribuendus est Christo, qui iure dicitur David .... David interpretatur quoque manu fortis. Christus enim m. f. est, quia diabolum debellavit. |
| Migne 494 A: apprehendite disciplinam i. e. desiderate capere. | Migne 646 D: a. d. i. e. non inviti, sed libenter eam suscipite. Apprehendere enim libenter capere est. |
| Ps. 33 Migne 651 C: David ergo Christus est, Achim populus Judaeorum. | Migne 769 C: David i. e. Christus, apud Abimelech i. e. Judaeos. Der Gang der Erörterung ist derselbe wie bei Beda; unter tympanisare ante portas verstehen beide das Predigen den Herzen der Menschen; ferebatur in manibus wird auf Christus bezogen, der sich selbst in den Händen trug beim letzten Abendmahle. |
| Ps. 36 Migne 672 B: in malig- | Migne 784 D: in mal. i. e. in con- |

| Beda. | Bruno. |
|---|---|
| nantibus i. e. in consideratione malignantium. | sideratione prosperitatis malignantium. |
| neque zelaveris i. e. amaveris. | neq. zel. i. e. dilexeris. |
| Migne 673 B: inhabita terram i. e. excole propriam carnem tuam. | Migne 785 A: inh. terram i. e. posside et rege et bene excole sensualitatem terrenae carnis tuae. |
| Migne 673 C: ora eum: ne deficias in vinea. | Migne 785 C: ora eum ut non deficias. |
| Migne 673 D: exterminabuntur, i. e. extra terminos coelestis Jerusalem fient. | Ibid.: extermin. i. e. extra terminos supernae patriae expellentur. |
| Migne 674 A: haereditabit terram, quae est viventium. | Migne 786 A: haereditabit terram, scil. viventium. |
| Ibid.: irridebit eum, i. e. irrisibilem faciet eum. | Migne 786 D: irrid. eum i. e. dignum derisione iudicabit eum. |
| Migne 677 C: ego humiliatus sum i. e. vilis apud eos habitus sum. | Migne 799 B: hum. sum i. e. humilis ab eis reputatus sum. |
| Migne 683 A: concaluit cor meum .... in meditatione i. e. in fluctuatione inter sollicitudinem dicendi et tacendi. | Migne 806 A: conc. cor meum .... coepi meditari, quod mihi facerem, videlicet an loquerer an tacerem. |

Bei Erklärung des Psalmes 50 ist die Anwendung des Falles David auf den Menschen, die Ermahnung zum Wiederaufstehen bei beiden dieselbe.

| Beda. | Bruno. |
|---|---|
| 50. 1. Migne 748 D: secundum magnam misericordiam tuam i. e. adhibe mihi affectionem tuam, non parvam ..... sed magnam misericordiam tuam .... Qui confitetur magnam | Migne 861 B: sec. magn. miser. — non parum, sed ad modum magnae misericordiae tuae .... ut cum scilicet magna sit misericordia tua, et peccatum meum magnum, secundum |

| Beda. | Bruno. |
|---|---|
| miseriam, magnam rogat misericordiam. | quod magna est misericordia tua, miserere mei, cuius peccatum magnum est. |
| Ibid.: Et secundum multitudinem .... scilicet: alterius coniugem adulteravi et ipsum interfeci. | Ibid.: .... multa delicta commisi, peccavi in adulterio, peccavi in homicidio. |

In ähnlicher Weise ist die Erklärung des ganzen 50. Psalmes aus Beda entlehnt. In der Erklärung der Ueberschrift des 68. Ps. herrscht Einklang, da beide dieselben auf die Kreuzesinschrift beziehen.

| Beda. | Bruno. |
|---|---|
| Ps. 8. 1. Migne 526 A: Domine dominus noster . . . non solum in Judaea. | Migne 664 C: D. D. noster i. e. quem nos soli Judaei cognoscimus . . . . . ab omnis modi gentibus cognosceris. |
| Migne 527 D: opera digitorum tuorum . . . . digitus est spiritus sanctus. | Migne 665 B: op. dig. tuor. per digitos tuos, i. e. per dona Spiritus sancti. |

In ähnlicher Weise ist die ganze Beda'sche Erklärung des 8. Psalmes von Bruno adoptiert worden.

| Beda. | Bruno. |
|---|---|
| Ps. 18. 1. Migne 580 A: Coeli i. e. praecones sancti apostoli et alii, enarrant, i. e. manifeste narrabunt aliis gloriam Dei i. e. gloriosum filium Dei patris. | Migne 708 C: Coeli i. e. apostoli, enarrant: extra narrabunt gloriosam essentiam Dei filii, ut Joh. Evangel. dicit: In principio erat verbum etc. |
| Migne 580 C: Per diem enim accepimus limpidissimum et lucidissimum ingenium. Nox vero dicitur . . . . . illi, qui ea considerant et instruunt, quae hominibus comprehensibilia sunt . . . . . humilia et humana facile iudicat. | Migne 709 A: Dies diei eructat . . . . . i. e. clari et fulgidi in doctrina illis, qui sunt dies i. e. splendidi in intellectu. Nox i. e. parvi et non fulgidi multum in doctrina. |

Im Vergleich zu Remigius und Beda ist Haymo nur wenig von Bruno benutzt worden. Indessen mögen folgende Parallelstellen die Verwandtschaft der beiden Kommentare erweisen.

| Haymo. | Bruno. |
| --- | --- |
| Ps. 21. Migne 263 C: clamabo per diem, i. e. in prosperitate .... in nocte i. e. in adversitate. | Migne 719 D: per diem i. e. per prosperitatem et per noctem i. e. per adversitatem. |
| Migne 264 C: sum vermis i. e. conculcatus ut vermis. | Migne 720 C: sum vermis i. e. videor adeo vilis ad interficiendum ut vermis, qui sine quolibet respectu damni interimitur, |
| Ps. 86 Migne 490 C: in montibus sanctis. Montes sunt apostoli et prophetae. | Migne 1095 C: in mont. sanct. in apostolis scilicet et prophetis (anderwo ebenso). |
| Ps. 90 Migne 509 A: Qui habitat i. e. perseverat. in adiutorio i. e. ut aliunde nullum putet sibi esse auxilium, in quo bene habitandum est, quoniam ipse Altissimus est. | Migne 1125 D: i. e. ille, qui non est horarius, sed habitans i. e. perfecte commorans ..... in cuius adiutorio bonum est commorari, cum ipse sit Altissimus. |
| commorabitur i. e. assidue protegetur a Deo, dei dico coeli, in quo, quod valida et magna sit protectio, denotatur. | commorabitur i. e. perseveranter habitabit in protectione Dei coeli, i. e. Dei coelestium spirituum, in cuius protectione tutum est immorari. |
| Migne 509 B: sperabo in eum, quia nunquam de me in aliquo praesumam, sed semper ad eum in omni necessitate recurram. | Migne 1126 B: sperabo in eum i. e. ego nullam in me spem habeo, sed in deo spero et sperabo. |
| Ps. 118. Migne 602 C: Beati immaculati in via i. e. in Christo vel in lege Domini . . . custodia legis et imitatio Christi est via ad beatitudinem. | Migne 1259 A: in via i. e. in Christo, qui est via ad beatitudinem. |
| Migne 602 D: beati qui scrutantur i. e. qui cum omni diligentia inquirunt testimonia eius i. e. praecepta eius. | Migne 1259 B: beati qui scrut. i. e. diligenter inquirunt, ut mystice intelligant praecepta eius. |

Häufig hat Bruno auch bei einer Stelle die Erklärungen mehrerer neben einandergestellt. Sein Bestreben ist offenbar, den Sinn der hl. Schriften erschöpfend darzustellen. Aber dadurch ist nicht selten das Uebel der Weitschweifigkeit entstanden, wodurch ab und zu die sonst rühmenswerte Klarheit leidet. Häufige Rekapitulationen werden oft unangenehm empfunden. Das in einem Satze oft 4 bis 5 Mal wiederkehrende »id est« erinnert an das Glossensystem, wenn Bruno sich auch sonst demselben gegenüber ablehnend verhält; das Vermeiden desselben würde der Darstellung grösseren Reiz, der Sprache eine höhere Eleganz verleihen. Aber trotz alledem verdiente der Kommentar Brunos des Carthäusers eine grössere Beachtung, als er sie bisher gefunden hat.

§ 12.

## Der Kommentar Brunos zu den Paulinischen Briefen.

Das zweite Werk, das Bruno dem Carthäuser mit Recht zugeschrieben wird, ist ein Kommentar zu den 14 Briefen des hl. Paulus, nicht minder umfangreich, wie die Psalmenerklärung.[1]) Dieser ist dem Heiligen niemals streitig gemacht worden; er wurde auch am ersten gedruckt. Die Methode in diesem Kommentar ist dieselbe, wie im Psalmenkommentar, nur konnte freilich nicht in dem Masse die mystisch-allegorische Erklärung angewandt werden, wie in letzterem. Im übrigen vertritt Bruno auch hier die Ansicht von dem dreifachen Sinn der hl. Schriften. Zunächst ist der ganzen Erklärung eine »praefatio in epistolas Pauli« vorausgeschickt, die nach der Ueberschrift von Hieronymus stammt, dieser folgt ein »prologus specialis in epistolam ad Romanos«, dann ein argumentum, in dem Adressat und Zweck des Briefes genannt werden, beide ebenfalls von Hieronymus herrührend.[2]) Auch den beiden Briefen Pauli an die Korinther wird noch ein nicht näher bezeichneter, wahrscheinlich auch von Hieronymus herrührender Prolog nebst Argument vorausgeschickt, den übrigen Briefen aber nur noch ein Argumentum. Aber daneben hat Bruno selbst die Erklärung eines jeden Briefes mit einem Prologe eingeleitet,[3]) in dem er das Verhältnis des Apostels zu dem Adressaten

1) Migne 153, 9—569.

2) Dieselben Präfationen und Argumente finden sich auch bei Rhaban, Migne 111. 1279 und bei Lanfrancus, Migne 150. 102.

3) Als »prologus B. Brunonis« bezeichnet.

darlegt, die Veranlassung zu dem Briefe kurz erörtert, den Inhalt skizziert. Auch über die Zeit und den Ort der Abfassung versucht er Aufschlüsse zu geben, doch sind ihm dabei vielfach Irrtümer unterlaufen. Im Prolog zum Römerbriefe schreibt er die Gründung der römischen Gemeinde der Predigt einiger Jünger zu, während doch wahrscheinlich jüdische Einwohner Roms, die zur Feier des Pfingstfestes nach Jerusalem gekommen waren, den Grundstein zur christlichen Gemeinde gelegt haben,[1]) wenn man nicht nach der gut verbürgten Tradition Petrus als ersten Begründer betrachten will. Bruno nimmt eine persönliche Anwesenheit Pauli in Korinth zwischen dem ersten und zweiten Korintherbriefe nicht an;[2]) die Stelle II. Cor. 2. 1, die darauf hindeutet, erklärt er durch Hinweis auf den schriftlichen Weg, die andere für die Anwesenheit Pauli beweiskräftigere Stelle II. Cor. 13. 1. 2 erklärt er gar nicht.[3]) Ueber die Adressaten des Galaterbriefes ist er nicht im Klaren. »Galatia locus quidam est in Graecia.« Freilich kann ihm keinerlei Vorwurf aus diesem Irrtum erwachsen, der im Mittelalter allgemein war; thatsächlich ist aber unter den Galatern ein keltischer Völkerstamm auf der kleinasiatischen Halbinsel zu verstehen.[4]) Auch darin irrt Bruno, dass der Kolosserbrief in Ephesus entstanden sei, Paulus schrieb ihn vielmehr in Rom;[5]) die beiden Briefe an die Thessalonicher fanden nicht in Athen, sondern in Korinth ihre Entstehung.[6]) Weitläufiger handelt Bruno über die Adressaten des Hebräerbriefes, die er in den Judenchristen Palästinas findet, dagegen vermeidet er ein Eingehen auf die Frage nach dem Autor desselben. Er ist der Ansicht, dass der ursprünglich hebräisch geschriebene Brief von Lukas ins Griechische übersetzt sei.[7]) Im

---

1) Vergl. Schäfer, Einleitung in das Neue Testament. Paderborn 1898, S. 112.

2) Vgl. Schäfer, Einleitung 103.

3) Remigius von Auxerre übergeht die erste Stelle, während er bei II. Kor. 13. 1: tertio venio ad vos auf einen vorhergehenden zweimaligen schriftlichen Verkehr hinweist. Migne 117 668.

4) Die Kelten liessen sich schon im 6. und 4. Jahrhundert vor Christus in Pannonien und Illyrien nieder und dehnten sich von dort immer weiter aus. Die Adressaten sind die Bewohner der Landschaft Galatien (Gallogräcien) nicht aber der im Jahre 26 nach Chr. entstandenen römischen Provinz. Vgl. Schäfer 86—89, Reuss 75.

5) Schäfer 130. Nach Reuss 104 in Caesarea. Dagegen K.-Lex. III[2] 672 für Rom.

6) Schäfer 79. 81.

7) Vgl. dagegen Schäfer, Erklärung des Hebräerbriefes. Münster 1893, S. 11 f.

übrigen giebt er aber auf die Einleitungsfragen eine korrekte Antwort, im Hinblick auf die Kenntnisse jener Zeitgenossen gewiss eine bemerkenswerte Leistung.

Abweichend von der im Psalmenkommentar beobachteten Gewohnheit setzt Bruno der Erklärung eines jeden Kapitels den lateinischen Text voran. Dass er niemals auf den griechischen eingeht, als etwa bei der Erklärung irgend eines Eigennamens, ist ein Beweis, dass er griechische Kenntnisse nicht besessen hat, denn diese Interpretationen sind von anderen Kommentatoren entlehnt. Zu dogmatischen Erörterungen über die Erbsünde, über die guten Werke giebt ihm der Römerbrief Veranlassung; im 1. Korintherbrief nimmt er eingehend auf die Lehre von der Eucharistie Bezug, bekennt auch sein eigenes Priestertum,[1]) im Hebräerbrief preist er die Würde des Hohenpriesters Christus. Ueberhaupt ist dieser Kommentar in höherem Masse mit dogmatischen Erklärungen durchsetzt als die Psalmenerklärung.

Im Vergleich zu letzterem ist der vorliegende Kommentar von grösserem Werte, nicht nur durch grössere Reichhaltigkeit des Inhaltes, sondern auch durch die Ausführung. Es herrscht auch eine grössere Selbständigkeit in der Behandlung des Stoffes. Das mag einerseits auf die in der Psalmenerklärung gewonnene Fertigkeit zurückzuführen sein, auf die er sich wiederholt bezieht, andererseits aber durch den Mangel geeigneter Hülfsquellen zu erklären sein. Denn die Kommentare zu den Briefen Pauli sind leicht verständlicher Weise bei weitem nicht so zahlreich, als die zu den Psalmen. Es fehlte eben das gleiche Bedürfnis für eine Erklärung, da die Briefe Pauli im Gottesdienste längst nicht die Bedeutung besassen, wie die Psalmen. Dazu kam, dass die grossen herrlichen Vorbilder aus der Zeit der Väter fehlten und das Mittelalter viel zu unselbständig war, als dass es durch eigene Kraft eine solche Arbeit leisten, viel zu schwerfällig, als dass es dem hohen Fluge des Apostels Paulus hätte folgen können. Den grössten und erhabensten der Erklärer Pauli, Johannes Chrysostomus, den begeisterten Verehrer des grossen Apostels,[2]) verstand man nicht, da er Grieche war. Seine Erklärungen sind die wertvollsten, weil er entsprechend seiner Vorbildung in der antiochenischen Schule die Worte sowohl nach dem philologischen Sprachgebrauch, als auch

1) I. Kor. X. 15. Die eingehende Erörterung dieser Verse ist durch die christologischen Streitigkeiten jener Periode erklärbar.

2) Vgl. K.-L. IX. 1677.

nach dem Sinne der hl. Schrift erklärte, ohne jedoch die allegorische Deutung zu vernachlässigen.

Bei den Lateinern existiert unter dem Namen des Ambrosius ein Kommentar zu den Paulinischen Briefen,[1]) der aber in Stil und Methode so sehr von den Werken des Mailänder Bischofs verschieden ist, dass er ihm heute nicht mehr zugeschrieben wird. Verfasst ist derselbe unter dem Pontifikate des Papstes Damasus (366—384); ob von Hilarius Diaconus von Rom, oder von dem Bischof Hilarius von Pavia, oder noch einem anderen, sei dahingestellt.[2]) Das Werk ist nach Art einer Glosse abgefasst, die einzelnen Worte des Textes sind nur kurz erklärt, Weitschweifigkeiten ist der Verfasser durchaus abhold. Er lehnt sich vielfach an griechische Väter an, verteidigt gern im Anschluss an den Text die kirchliche Lehre gegen Photinus, Arius etc. Unter den Kommentaren des Altertums nimmt er eine hervorragende Stellung ein.

In der lateinischen Kirche ist ferner erwähnenswert der hl. Hieronymus, der jedoch nur die Briefe an die Galater, Epheser, Titus und Philemon erklärt hat; er huldigt der grammatisch-historischen Erklärung, verwirft jedoch auch nicht die Allegorie.[3]) Die unter seinem Namen verbreiteten Commentarii in epistolas Pauli,[4]) zwar von exegetischer Bedeutung, aber nicht frei von Pelagianischen Irrtümern, werden vielfach Pelagius selbst zugeschrieben.[5]) Andere Häresien, z. B. die der Arianer, Manichäer bekämpft der Verfasser scharf und sowohl einige Väter, z. B. Cyrill von Alexandrien, als auch mittelalterliche Exegeten, wie Cassiodor, Beda, Remigius v. Auxerre, haben sich des Werkes mit Nutzen bedient.

Auch dem Bischof Primasius von Adrumet († ca. 560) wird ein Kommentar zu den Psalmen zugeschrieben, der jedoch zweifelsohne unecht ist, wenigstens war er Cassiodorius und anderen Exegeten des 7. Jahrhunderts nicht bekannt.[6]) Das Werk ist grösstenteils aus Hieronymus, Ambrosius, Augustinus geschöpft. Die complexiones in epistulis Apostolorum Cassiodors bieten nicht viel mehr als eine Inhaltsangabe der Paulinischen Briefe.[7]) Auch Beda

1) Migne 17, 45—508.
2) Vgl. Kirch.-Lex. Artik. Ambrosiaster I² 694, Bardenhewer 404.
3) K. L. V. 2025 ff.; Bardenhewer 432.
4) Migne 30, 645—902.
5) Vgl. K. L. V. 2026; Bardenhewer, 371; dagegen Klasen in Tüb. theol. Quartalschrift 1885, 274—317, 531—577.
6) K. L. X. 405. Migne 68, 415—793.
7) Migne 70, 1321—1362.

schrieb einen Kommentar zu den Briefen Paulis, der jedoch nicht auf uns gekommen ist; Mabillon hat ihn noch gekannt, hat ihn aber trotz seines Vorhabens nicht ediert.[1]) Zu einigen Briefen lieferte auch Alcuin Kommentare, nämlich zum Titus-, Philemon- und Hebräerbriefe. Die Erklärung zu den beiden ersten ist aus Hieronymus, zu dem Hebräerbriefe aus (der lateinischen Uebersetzung des Mutianus Scholasticus zu) den Homilien des Chrysostomus über diesen Brief geschöpft.[2]) Einen der umfangreichsten Kommentare im Mittelalter schrieb der gelehrte Rhabanus Maurus auf Bitten seines Freundes Lupus, späteren Abtes von Ferrières, Erzdiözese Sens. Doch war es nicht seine Absicht, neue Erläuterungen zu geben, er wollte nur die Erklärungen der berühmtesten Väter der Mitwelt zugänglich machen.[3]) Sein Werk ist darum eigentlich eine Catene geworden, in der sich die Erklärungen des Origenes und Johannes Chrysostomus, Ambrosius,[4]) Hieronymus, Augustinus, Cassiodorius lose, aber wörtlich aneinanderreihen, stets mit dem Namen des Autors bezeichnet, denn Rhaban hatte ein lebhaftes Gefühl für litterarisches Eigentum; seine eigenen Erklärungen bezeichnet er mit dem Namen Maurus.[5]) Das Werk ist sehr umfangreich, der Brief an die Römer zählt allein 8 Bücher,[6]) auf den ersten Corintherbrief, Galaterbrief, Hebräerbrief entfallen je 3 Bücher, je 2 auf den 2. Korinther und Ephesier, auf die anderen je 1 Buch. Wertvoller als der Kommentar Rhabans sind die »Collectanea in omnes B. Pauli epistolas«[7]) des gelehrten Sedulius Scotus, der um 848 aus seiner irischen Heimat nach Lüttich kam, und dort Lehrer an der Domschule St. Lambert wurde.[8]) Zwar sind sie, wie im Mittelalter nicht anders zu erwarten ist, nicht die Geistesprodukte des gelehrten Iren, sondern compiliert aus den

---

1) Es ist ein Auszug aus den Werken Augustins gewesen. Vgl. K. L. II. 173; Werner, Beda, S. 185.

2) Vgl. Werner, Alcuin, 154.

3) Migne 111, 1273—1605, Migne 112, 9 ff. Vgl. Kunstmann, Rhabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841, S. 159 ff. Hauck, K. G. Deutschlands II. 580.

4) Gemeint ist Ambrosiaster und zwar folgt der Verfasser für die 5 ersten Briefe der gewöhnlichen Version (Migne XVII), bezügl. der anderen folgt er dem Codex Corbeiensis, der nur in den 3 ersten Briefen eine Uebereinstimmung mit der genannten Version zeigt. Prol. in comm. Ambros. Migne 17. 42.

5) Vgl. Kunstmann, Rhabanus 160 f.; Hauck, K. G. Deutschl. II. 580.

6) Migne 111, 1273—1605. Vgl. Werner, Alcuin, 154.

7) Migne 103, 9—270.

8) Vgl. Ebert, Lat. Litt. d. Abendl. II. 191, Kirch.-Lex. XI². 41, Neues Archiv f. ältere d. Gesch. IV. 315 f.

Werken der Väter und dem Kommentar des Pelagius. Aber Sedulius nimmt mehr als andere Rücksicht auf die Form, auf Worterklärung und Präcision im Ausdruck, wobei seine griechischen Kenntnisse der Arbeit sehr zu statten kommen; die einzelnen Kapitel erklärt er im Zusammenhang kurz und klar. Selbstverständlich allegorisiert auch er, wo es eben möglich ist. Ein Zeitgenosse des Scotus Sedulius, Florus Diaconus von Lyon, verfasste einen grossen Kommentar zu den paulinischen Briefen, dessen erster Teil (noch ungedruckt) Exzerpte sind aus 12 Vätern, dessen zweiter Teil geschöpft ist aus den Werken des hl. Augustin.[1]) Ein anderer Kommentar, nicht lange nach Rhaban entstanden, wird von einigen dem Bischof Haymo von Halberstadt zugeschrieben,[2]) von anderen dem Benediktiner Remigius von Auxerre. Wahrscheinlich gehört er dem letzteren.[3]) Remigius benutzt Ambrosiaster, Augustinus in den dogmatischen Definitionen, Claudius von Turin, Cassiodor. Er schreibt zuerst ein Argumentum, in dem er die äussere Veranlassung zu dem Briefe darlegt, die Stellung des Apostels kurz skizziert; dem Briefe an die Römer sendet er einen Prolog über den Namen und die Person Pauli voraus. Die Erklärung geschieht in Form einer Glosse, indem an die einzelnen Worte Erläuterungen angeknüpft werden. Der Zeit unseres Bruno am nächsten steht Lanfrancus, Prior von Bec, dann Erzbischof von Canterbury. Er schrieb eine Katene zu den Briefen Pauli; die Präfation entlehnt er Hieronymus, sonst benutzt er Ambrosiaster, Augustinus etc., schreibt aber die Quellen stets hinzu, sowie seinen Namen, wenn die Erklärungen von ihm herrühren. Eigentlich gehen aber die Erläuterungen nicht über den Rahmen von Fussnoten hinaus, sie sind auch unter den Text gestellt.[4])

Es erhebt sich nun die Frage, welche von diesen benutzte Bruno. Für die dogmatischen Erörterungen bedient sich Bruno gern der Werke des hl. Augustinus, den er, wie uns schon bei seinem Psalmenkommentar aufgefallen ist, den anderen Kirchenvätern vorzieht. Im übrigen standen ihm nicht dieselben Autoren zur Verfügung, wie bei seinem Psalmenkommentar. Ob er vielleicht Bedas Werk noch gekannt und benutzt hat, muss dahingestellt bleiben. Er hat bei der Erklärung der Briefe Pauli haupt-

1) Bei Migne 119, 279—419. Vgl. Kirch.-Lex. IV. 1583.

2) Migne 117, 363—958. Vgl. Hauck, K. G. Deutschlands II. 597.

3) Vgl. K. L. X. 1045; V. 1549; Werner, Alcuin 154. Die Methode ist allerdings der Haymoschen ähnlicher.

4) Migne 150, 102—406. Vgl. K. L. VII. 1396.

sächlich zwei Quellen zu Grunde gelegt, Sedulius Scotus nämlich und Remigius von Auxerre, deren Ausführungen er häufiger selbständig verarbeitet und zwischen denen er eigene Erklärungen, hin und wieder auch von Pseudo-Hieronymus und Ambrosiaster Entlehntes, einflicht.

Enger erscheint die Anlehnung an Sedulius, nicht zwar, als ob dessen Erklärungen gerade wörtlich von Bruno entlehnt seien, aber desto mehr deckt sich Gang und Sinn der Erklärung Brunos mit den Ausführungen des gelehrten Iren. Zum Beweise seien folgende nebeneinander gesetzt:

In Epistolam ad Romanos.

Caput I.

| Sedulius. | Bruno. |
|---|---|
| Migne 11 A: Requirendum est hic, cur nomen suum in fronte epistolae posuerit .... causa auctoritatis apostolicae esse factum. Sicut enim reges ... ita et P. apostolus suum nomen huic epistolae, non ignobile decus praefixit. | Migne 17 B: Unde sicut ex auctoritate, quia hoc nomen apud omnes notum et honorabile erat, sic etiam ex auctoritate sua valet ad intentionem. |
| Migne 12 B: Segregatus, hoc est, a grege apostolico separatus, ut gentibus praedicaret; (a Judaismi praedicatione separatum se dicit. ibid.) | Migne 17 D: Segregatus (inquam) vel ab aliis apostolis; quia illi constituti sunt praedicatores Iudaeorum, ego autem gentium. |
| Migne 13 D: Praedestinatus est filius Dei. Filius Dei non praedestinatus est, secundum id quod verbum Dei est, Deus apud Deum: quid enim praedestinaretur, quod sine initio et sine termino Deus semper aeternus est? Illud enim praedestinatum est, quod nondum fuerat, ut sicut in suo tempore fieret, quemadmodum ante omnia tempora praedestinatum est ut fieret. | Migne 19 B: Praedestinatus ... Nec secundum Deitatem praedestinatus, sed secundum solam humanitatem. Praedestinari enim de re, quae non est, dicitur; Filius autem Dei in principio semper fuit. |

| Sedulius. | Bruno. |
| --- | --- |
| Migne 14 D: Ad oboediendum fidei. Missos ergo apostolos dicit, ut praedicarent fidem omnibus gentibus, ut oboedirent et salvarentur etc. | Migne 19 D: Ad oboediendum fidei, i. e. ad hoc ut praedicaremus fidem, et post acceptam fidem, oboediendum esse his, quae admonet fides. |
| Pro nomine eius, i. e. ad gloriam nominis eius. | Pro nomine eius i. e. ad gloriam operis Dei. |

Caput IV.

| | |
| --- | --- |
| Migne 47 C: Secundum propositum gratiae Dei. Id est, quo gratis proposuit per solam fidem dimittere peccata. | Migne 44 C: Secundum prop. gr. D.: id est, omnis iustificatio fit per gratiam Dei: quae grata proposita et praeparata est omni credenti. |
| Migne 48 B: Signum accepit circumcisionis. Ne dicerent ergo, superflue circumcisus est, signum ait esse iustitiae, non augmentum. | Migne 45 C: (Abraham) accepit signum circumcisionis et iustificationis habitae, non ut per circumcisionem iustificaretur, sed ut sic ostenderetur iustus. |

In Epist. I. ad Corinth.

Caput X.

| | |
| --- | --- |
| Migne 147 C: Quod patres nostri fuerunt sub nube ..... Sicut enim de Aegypto a servitute Pharaonis Israel liberatus est, sub nube et in Moyse baptizatus est, ac in desertum venit, sic nos a peccatorum tenebris liberati a servitute venimus, atque sub nube, hoc est, divino auxilio sumus. Et omnes in Moyse. Id est, in merito et potestate Moysis (mystice in Christo). | Migne 173 B: Quod patres ... Nubes illa, quae inter Aegyptios et Iudaeos posita fuit usque ad mare Rubrum, significavit divinam misericordiam ... Et omnes patres nostri transierunt mare Rubrum, ita et nos omnes per baptismum transimus; et omnes patres nostri in Moyse, i. e. in regimine Moysis baptizati sunt, i. e. profecti sunt in nube, separante eos ab Aegyptiis et in maris transitu. |
| Baptizati sunt in nube. Baptizati figuraliter ... Escam spiritua- | Baptizati dicit ..... quia figura tantum .... Et omnes patres |

Sedulius.

lem. Ideo manna spiritualis cibus dicitur, quia spiritualiter per angelos ministratum fuit, ut: panem angelorum manducavit homo; sive quia figuravit spiritualia, id est corpus Christi.

Bruno.

nostri manducaverunt eamdem escam i. e. manna. Escam dico spiritualem, i. e. spiritualis escae corporis et sanguinis Christi significativam.

In Epistolam ad Hebraeos.

Caput I.

Sedulius.

Migne 251 D: Multifarie, i. e. multis et variis locutionibus, ut decem verba legis et alia pene innumerabilia testimoniis variis commendata.

Multisque modis. Ostensionibus, i. e. multis formis, in quibus loquebatur: . . . nunc in igne, ut Moysi in rubo, nunc in nube et aliis signis.

Migne 252 D: Quem constituit haeredem omnium: Alii post patrem haeredes sunt, hic autem vivente Patre haeres est.

Per quem. Secundum divinitatem. Qui est plendor patris. Patris plendor: quia sicut plendor a sole non separatur, sic ipse splendor paternae gloriae ab ipso Patre inseparabilis est.

Migne 255 A: Portans quoque omnia. Gubernans, quia nisi ab eo portarentur, laberentur.

Bruno.

Migne 491 B: Multifariam, i. e. multotiis . . . . . quia et Abraham et Isaac et Iacob et unicuique eorum multis vicibus. Multifariam, inquam, i. e. multo genere locutionis.

Et multis modis, i. e. diversis operationibus, ut in ardenti rubo Moysi (in vellere sicco et udo Gedeoni) et similiter multis aliis.

i. e. firmum possessorem omnium, non haeredem quasi Pater eius discesserit . . . sed haeredem secundum quod ait: »Omnia quaecumque habet pater, mea sunt.«

Per quem. Hoc secundum divinam dictum est de Filio; qui cum sit splendor gloriae, quia sicut radius solem significat lucere, ita Filius radius est notificans patrem, non tamen aliud a patre, sicut nec radius aliud est a sole.

Migne 492 C: Portans etiam omnia, quia, sicut nisi per filium creari non poterant, sic nisi per filium creata subsistere non possent.

## Caput VI.

| Sedulius. | Bruno. |
| --- | --- |
| Migne 258 D: Ad perfectionem feramur. Ad perfectam fidem cum bonis operibus feramur, aut de eius nativitate quaedam loquamur, sive de arcano mysterio incarnationis Dominicae disseramus. | Migne 516 D: Feramur ad perfectionem, ut sciamus, quomodo in principio erat Verbum, et Deus erat Verbum etc. |
| Migne 259 D: Impossibile est enim eos, qui semel sunt illuminati . . . Sicut enim impossibile est, Christum iterum crucifigi, ita criminosi homines non iterum possunt baptizari. | Migne 518 B: Impossibile est . . . eos qui tales et tales fuerunt, nedum inferiores rursus renovari, i. e. rebaptizari motos ad poenitentiam. Ipsi, dico, si rebaptizantur, rursum crucifigentes sibimetipsis filium Dei. |
| Migne 259 C: Terra proferens spinas ac tribulos . . . sic per metaphoram loquitur de peccatore, qui vitiis et peccatis noxius tenetur. | Migne 519 A: Terra proferens . . . Per spinas accipit peccata minus pungentia, per tribulos (qui asperius pungunt) graviora. |

## Caput IX.

| Sedulius. | Bruno. |
| --- | --- |
| Migne 263 D sq.: Tabernaculum primum. Quod mystice significat praesentem ecclesiam. | Migne 534 C sq.: Primum itaque tabernaculum Ecclesiam fidelium, quae in mundo est, significat. |
| Et mensa: Aurea in aquilonari parte tabernaculi, significans sacram scripturam. | Mensa autem in templo iuxta portam Scriptura divina intelligitur. |
| Propositio panum. Mystice corpus Christi, seu doctrina apostolorum intelligitur. | Panes vero duodecim sunt duodecim apostoli, quorum doctrina fideles in Ecclesia reficiuntur. |
| Secundum tabernaculum, (in quod solus Sacerdos semel in anno introibat) Hierusalem coelestem significat. | Tabernaculum illud (in quod pontifex solus et semel in anno cum sanguine introibat) coelestis ecclesia est. |
| Aureum vero thuribulum cor- | Thuribulum aureum Christus |

| Sedulius Scutus. | Bruno. |
| --- | --- |
| pus Christi cum divinitatis splendore. | est, qui in eo quod perfectam sapientiam habuit, et de mundanis et de coelestibus, iure aureus fuisse dicitur. |
| Arca vero Testamenti caro salvatoris Christi animadvertitur, in qua manna divinitatis inhabitat. Urna aurea: humanitas Christi cum divinitate. | In hac arca erat urna aurea, quia in corpere Christi erat vera et humana anima ..... In urna erat manna absconditum, quia in anima Christi est ipsa divinitas. |

Im Hebräerbriefe ist Sedulius vorzugsweise und eingehender benutzt, wie derselbe überhaupt dem hl. Bruno als Leitfaden vorzugsweise vorgeschwebt hat, wohl hauptsächlich wegen der dortigen Methode, die Bruno mehr zusagte, als die mehr katenenartige Erklärungsweise des unter dem Namen des Remigius verbreiteten Kommentars. Die litterarische Verwandtschaft mit Remigius sei durch folgende Parallelstellen bewiesen:

| Remigius. | Bruno. |
| --- | --- |
| Röm. 1. Migne 365 B: Segregatus i. e. a grege separatus, a ceteris videlicet discipulis ... et destinatus est gentibus totius orbis praedicator. | Migne 17 C: Segregatus ..... ab iliis apostolis, quia illi constituti sunt praedicatores Iudaeorum, ego autem gentium. |
| Migne 365 D: Evangelium = bonum nuntium. | Migne 18 B: Evangelium = bonum nuntium. |
| Migne 366 A: Prophetas suos ... Propheta nomen commune est et accipitur aliquando pro bono, aliquando pro malo. Nam sicut fuerunt in V. T. prophetae boni, qui Spiritu sancto afflati multa mysteria sibi divinitus ostensa praedicaverunt, ita et fuerunt mali. | Migne 18 C: proph. suos. Quia fuerunt quidam pythonico spiritu futura praedicentes, quidam etiam divinitus inspirati prophetantes .... nec tamen hoc officium a Deo habentes, determinat prophetas suas. |
| Migne 366 D: Qui praedestinatus est, i. e. praeordinatus et praefinitus Filius Dei in vir- | Migne 19 A: praedestinatus ab aeterno i. e. praeordinatus et dispositus est Filius Dei esse |

| Remigius. | Bruno. |
| --- | --- |
| tute . . . humanitas enim, quae non erat antea, illa est praefinita sive praeordinata in virtute: subauditur divinitatis et in potentia verbi. | assumendo carnem in virtute, i. e. in eadem divinitatis potentia semper cum patre. Nec secundum deitatem praedestinatus, sed secundum solam humanitatem. |
| Migne 367 A: Spiritus sanctificationis . . . . Sp. sanctificationis hic vocatur . . . quia vivificavit et sanctificavit ipsum hominem in utero virginali. | Migne 19 C: Sp. sanctificationis: qui eum sanctificavit in utero matris. |
| Migne 368 D: In quibus estis et vos vocati: In quibus, subaudis gentibus, estis et vos Romae habitantes Iudaei et gentiles vocati Jesu Christi, i. e. ab illo vocati estis per nos, ut in eum credatis. | Migne 20 A: In quibus, i. e. inter quas gentes, estis vos Romani, et gentiles et Iudaei vocati, i. e. per vocationem gratiae Dei. Non ex merito vestro ad fidem electi estis, inquam, Iesu Christi. |
| Migne 369 A: Dilectis dei vocatis sanctis. Dilectis dei dicit, i. e. electis ad fidem et gratiam . . . . Vocati sunt sancti, i. e. ad hoc electi et vocati sunt, ut essent sanctificati per baptismum . . . . Gratia enim est remissio peccatorum (D). | Migne 20 B: dilectis dei, i. e. quos Deus diligit, et, ut sui fierent, praeelegit. His dico ex dilectione et gratia Dei vocatis sanctis i. e. ad hoc, ut sint sancti, sit vobis gratia i. e. remissio peccatorum vestrorum. |
| I. Cor. 1. Migne 512 A: Qui et confirmabit i. e. roborabit in sua fide et in bonis operibus vos usque in finem i. e. usque ad diem mortis vestrae vel usque ad diem iudicii, sine crimine. Non dicit sine peccato, sed sine crimine i. e. sine capitali peccato. | Migne 126 D: Christus qui, quemadmodum vos confirmavit in praeterito, sic etiam confirmabit continue usque in finem, i. e. usque in diem dissolutionis vetrae. Nec ita dico confirmabit, ut a venialibus vos cohibere possitis, sed confirmabit sine crimine i. e. immunes factos a capitalibus. |
| Migne 514 C: Non enim misit me Christus baptizare sed | Migne 128 C: Non enim misit me . . . In hoc multum humi- |

| Remigius. | Bruno. |
|---|---|
| evangelizare . . . quia plus est evangelizare quam baptizare . . . In primordio etenim fidei omnes baptizabant, et non solum viri, sed etiam feminae, si quando necessitas imminebat (D). Non in sapientia verbi misit me praedicare. Haeretici praedicabant in sapientia verbi, hoc est, culto et polito sermone . . . . ea, quae mundus, i. e. amatores huius mundi et philosophi humanae sapientiae stulta putant, non praedicabant. | liat ministerium baptizandi . . . quod etiam facere possunt quilibet infideles, si necessitas poposcerit . . . . . . Praedicare misit me, non in sapientia verbi i. e. non in verbosa sapientia mundi. |
| Ut non evacuetur crux Christi i. e. ut non annihiletur passio crucifixi Christi. | Ibid. D: Ut non vacuetur crux Christi = destrueretur pretium totius salutis. |

In ähnlicher Weise gleicht der Kommentar Brunos noch häufig auch der Form nach dem Werke des Remigius, dem Sinne entsprechende Gleichheiten ziehen sich durch den ganzen Kommentar hin. Häufig lässt sich auch eine Anlehnung an Hieronymus (Pelagius) nachweisen, z. B.:

| Hieronymus. | Bruno. |
|---|---|
| Röm. I. Migne XXX. 670 B: Servus Iesu Christi. A servo incipit, exemplum humilitatis nobis extendens. | Migne 17 B: Quia omnibus modis ad humilitatem suadendam hic intendit, ideo nomini dignitatis nomen praeposuit humilitatis. |
| vocatus . . . ut esset apostolus. | vocatus ad hoc, ut sit apostolus. |
| I. Cor. Migne 745 C: Paulus, quod nomen praeposuit in Epistolis auctoritatis esse noscendum. | Migne 124 D: quia auctoritate opus erat ad praedicandam Cor. superbiam, nomen auctoritatis posuit. |
| Migne 746 D: sanctificatis — per baptismum sanctificatis. | Migne 125 B: sanctificatis i. e. a peccatis in baptismo iustificatis. |

| Hieronymus. | Bruno. |
| --- | --- |
| Migne 747 B: in omni loco: Universis Ecclesiis provinciae Achaiae. | Migne 125 C: omni Ecclesiae metropoli Corinthiorum suppositae. |
| Migne 748 D: Hoc autem dico .... Ego quidem sum Pauli .... Si ergo nec de veris apostolis hoc dici permittit, quando magis de falsis non licebit. | Migne 128 A: Hoc autem dico ... Quod si non de nomine Pauli, multo minus gloriandum est de pseudodoctoribus. |

Auch Ambrosius [1]) und Rhaban [2]) sind von Bruno eingesehen und verwertet worden.

Im übrigen gilt von diesem Kommentar dasselbe, was über den Psalmenkommentar gesagt wurde. Bruno liebt es auch hier, mehrere Erklärungen einer Stelle zu geben; reicher noch als der Psalmenkommentar ist der vorliegende mit biblischen Stellen durchsetzt. Der Stil ist einfach und die schlichte, aber edle Sprache machen denselben leicht und wert zu lesen und im ganzen ragt derselbe über ähnliche Arbeiten des 10. und 11. Jahrhunderts hinaus.

## § 13.

## Rückblick; Charakteristik Brunos.[3])

»Frankreich, und gerade das nördliche Frankreich erscheint als das Hauptland der mittelalterlichen abendländischen Geschichte überhaupt. Obgleich die Kaiserkrone durch Otto den Grossen an das deutsche Reich gebracht war, blieb doch die deutsche Nation ausser Stande, die Führerin der geistigen Entwickelung zu sein; vielmehr war es Frankreich, welches an der Spitze der mittelalterlichen Zivilisation marschierte. Von Frankreich aus empfing das

---

1) Vgl. Ambros. Migne XVII 506 B und Bruno Migne 486 C.

2) Vgl. Rhab. Migne 111, 1280 D und Bruno Migne 17 B; Rhab. M. 112, 721 C u. Br. M. 496 C.

3) »Ich unterscheide eine dreifache Ordnung von geschichtlichen Faktoren, aus deren Zusammenwirken die Kirchengeschichte geboren wird: die individuell-psychologischen, die allgemein kulturellen und die metaphysisch-ontologischen.« A. Ehrhard, Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart. Stuttgart 1898. S. 35.

kirchliche Leben gerade in der ersten Hälfte des Mittelalters bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts seine entscheidenden Impulse.«[1]) Deutsche Edelleute waren Norbert und Bruno: »um so bezeichnender muss es erscheinen, sagt W. Giesebrecht,[2]) dass sie nur in Frankreich damals den rechten Boden für ihre Bestrebungen zu finden hofften und fanden.« Es mag der Sitte der Zeit entsprochen haben, zur wissenschaftlichen Ausbildung die Schulen ferner Länder aufzusuchen:[3]) dass Brunos Schritte nach der berühmtesten Schule des Auslandes gelenkt wurden, hatte sicherlich noch einen persönlichen Grund, die ausserordentliche Begabung des Kölner

---

1) R. Sohm, Fränkisches Recht und Römisches Recht. Prolegomena zur deutschen Rechtsgeschichte. Weimar 1880. S. 66. Sohm fährt fort: »Hier trat das cluniacensische Mönchstum auf, um zuerst das Mönchswesen Frankreichs, dann Deutschlands und des ganzen Abendlandes zu reformieren. Hier ward die Idee des gregorianischen Papsttums, welches durch die Herrschaft über die Welt die Kirche von der Welt befreien sollte, zuerst gedacht, und Gregor VII. war nur der geniale Vollstrecker der cluniacensischen Ideale. In Frankreich war der Sitz der mittelalterlichen Philosophie und Theologie, und der Kampf zwischen den beiden Franzosen, Abälard, dem gewaltigen Rationalisten, und Bernhard von Clairvaux, dem gleichgewaltigen Mystiker, war der Entscheidungskampf, welcher die ganze fernere Richtung der mittelalterlichen lateinischen Kirche bestimmte. Wenn im 16. und 17. Jahrhundert der spanische Katholizismus durch den Jesuitenorden den Geist der katholischen Kirche bestimmte, so war es der französische Katholizismus, welcher der mittelalterlichen Kirche seine Farbe und sein Leben gab. Wie die erste Hälfte des Mittelalters auf geistlichem, so wird die zweite Hälfte auf weltlichem Gebiete von dem Geiste beherrscht, welcher von Frankreich her über den Rhein drang. Es war das französische Rittertum mit seinen Gebräuchen, seinen Leidenschaften, seinem Kunstgeschmack, welches Deutschland seit dem 12. Jahrhundert eroberte. Die Kreuzzüge waren eine Unternehmung des französischen Adels, und das ganze Abendland ward von seinem Beispiele hingerissen. Die ritterlichen Turniere, der höfische Ton, der Frauenkultus, die ritterliche Minne- und Heldendichtung, sie alle haben den gleichen Ursprung im französischen Wesen und sind in Deutschland, wenngleich, wie auf dem Gebiete der Dichtung, originell erfasst und vertieft, doch in der Hauptsache recipiert worden. Nehmen wir die gotischen Dome und die gesamte vom gotischen Stil beherrschte Kunstrichtung hinzu, welche seit dem 12. Jahrhundert auf Deutschlands Boden emporwuchs, so haben wir die ganze Reihe der grossartigen Trophäen ver uns, welche den Einfluss nordfranzösischen Lebens und nordfranzösischen Geistes in Deutschland zum Ausdruck bringen. Wir können sagen, dass die Kirche des Mittelalters, dass Leben und Dichtung des Mittelalters gothischen, d. h. nordfranzösischen Stil hat. Auf dem Gebiete des Rechts ist die gleiche Umbildung und Entwickelung zuerst erfolgt: es ist ein Recht gotischen Stils, welches Sachsenspiegel und Schwabenspiegel verzeichnen. Die Geschichte des Mittelalters ist die Geschichte der Sättigung des deutschen Geistes mit französischem Geist.«

2) W. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit. III⁴, 1011.

3) Dresdner, Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistlichkeit. S. 229.

Klerikers. Dass er von der Rheimser Schule nach Köln zurückgekehrt, dorthin als Lehrer zurückberufen wurde, wo er als Schüler gelernt hatte, spricht für den Erfolg seiner Studien und den Eindruck, den seine Persönlichkeit zurückgelassen hatte. Er ist dann in Rheims, ohne ein bahnbrechender Geist zu sein, Frankreichs angesehenster Lehrer geworden. Seine Schriften, Kommentare zu den gelesensten und gedankenreichsten Büchern der hl. Schrift, überragen nach Inhalt und Methode ihresgleichen nicht oder nur wenig; in formeller Hinsicht sind sie jedoch noch heute die lesenswertesten aus jener Zeit. Aber die Wirkung der Lehrer ist, wie E. Dümmler[1]) sagt, »vorwiegend eine so unmittelbar persönliche und mündliche, dass in ihren Schriften der beste Teil ihres Wesens nicht voll zum Ausdruck kommen kann. Zudem ist es ja viel weniger ihr Beruf, Neues zu entdecken, als überlieferten Stoff einzuprägen und zu erläutern.« Wenn Brunos angesehenster Schüler, Urban II., als Papst sich so viel Mühe gab, seinen ehemaligen Lehrer, selbst gegen dessen Wunsch und Neigung, in seiner Nähe zu halten, so berechnete er den davon erhofften Nutzen nach dem Werte dessen, was er in Brunos Schule zu Rheims empfangen zu haben sich erinnerte. Papst Urbans II. grösster Augenblick, ein Moment von weltgeschichtlicher Bedeutung, ist die Kreuzzugsrede von Clermont und ihr Erfolg.[2]) Mag der machtvollste Faktor jenes Erfolges Urbans Individualität gewesen sein, der nächstwirksamste die allgemeine Disposition der Hörer, von denen jeder in Clermont das Wort erwartete, das niemand besser zu sprechen geeignet war, als Urban II.:[3]) in Clermont hat nicht blos die Rhetorik der Schule

---

1) E. Dümmler, »Hrabanstudien« in den Sitzungs-Berichten der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1898. S. 24.

2) Als Papst Urban II. das Papsttum an die Spitze einer die gesamte Christenheit des Abendlandes ergreifenden Bewegung gestellt hatte, war auch im Investiturstreit ideell und moralisch der Sieg entschieden; die Ideen Gregors VII. konnten »wohl noch bekämpft und zeitweise unterdrückt, aber nicht mehr ganz vernichtet werden.« W. Giesebrecht III[4], 694. Vgl. Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes. Leipzig 1883. II, 123 f.

3) »Tausende haben diese Worte vernommen, und niemand ist unter ihnen gewesen, dessen Inneres sie nicht durchbebt hätten. Wohl haben Manche sie niederzuschreiben versucht, aber keinem ist es gelungen, der gewaltige Inhalt scheint das Aufmerken auf die Form erschwert zu haben. Das ritterliche Blut Urbans wird bei diesem Kriegsruf noch einmal aufgewallt sein, und wie ein gottseliges Werk zu empfehlen sei, wusste niemand besser, als dieser erwählte Jünger von Cluny. So zündete jedes Wort und die Begeisterung der Zuhörer fachte die Flammen des Redners nur lichter an.« Giesebrecht III[4], 668.

von Rheims, sondern vielleicht zugleich die religiöse Idee Brunos Triumphe gefeiert, denn als eine Bussfahrt hat Urban II. den Kreuzzug gepredigt;[1]) die Erfahrung, welche des Meisters Herz am tiefsten bewegte,[2]) hat der weltkluge Papst, zugleich ein Jünger Clunys,[3]) mit den aktiven Tendenzen seiner Zeitgenossen verbunden und zu einer weltbewegenden Wirkung erhoben.

Von der Leitung der Rheimser Schule berief Erzbischof Manasses I. den hl. Bruno zur Leitung seiner Kanzlei. War es der Wunsch, der Rheimser Metropole ihre berühmteste Zierde zu erhalten, der den Metropoliten bewog, den gefeierten Lehrer in seine unmittelbare Nähe zu ziehen? Es ist fraglich, ob sich Bruno damals schon mit dem Gedanken trug, die Welt zu verlassen; noch fraglicher, ob diese Absicht anderen bekannt war. Wahrscheinlicher ist, dass der listige Simonist Manasses, der selbst einen Gregor VII. vorübergehend zu täuschen und zu gewinnen verstanden hatte, seine eigene Stellung zu festigen, die Gegner zu beschwichtigen oder zu entwaffnen hoffte, indem er einen Mann zum Kanzleramt berief, für dessen Berufung nur Würdigkeit und Wissen massgebend gewesen zu sein erscheinen mussten. Bei dieser Berechnung wird mit in Ansatz gebracht gewesen sein, dass der neue Kanzler aus der Stille seiner Gelehrtenthätigkeit unbefangen und weltunkundig das Gebiet seines neuen Amtes betreten, vertrauensvoll und ohne Bedenken die Geschäfte des Erzbischofs nach dessen Sinn und Interesse leiten würde. Nicht in Anrechnung gebracht war die Lauterkeit des Charakters, die religiöse Grundstimmung der Seele Brunos, die durch äussere Ehren und Geschäfte von der Einsicht und Befürchtung, dass mit der Vermehrung der Beziehungen zur Welt die Gelegenheit zum sittlichen Fehltritt sich mehre,[4]) nicht abgelenkt werden konnte. Wenn der Investiturstreit ein Kampf um die Freiheit der Kirche »gegen Knechtung und Ausbeutung für weltliche Zwecke«[5]) war, wenn er diesen Charakter vielleicht am offenkundigsten in dem reichen Erzbistum Rheims verriet, dann musste die erste Thatsache, die diese Er-

1) Hefele-Knöpfler, Konziliengeschichte V, 229. Vgl. Giesebrecht III⁴, 668.

2) Vgl. unten den Inhalt des einzigen Gedichtes Brunos.

3) Giesebrecht III, 595: »Kirchlichen Eifer und ascetische Strenge hatten von Anfang an die Cluniacenser mit einer sehr berechneten Weltklugheit zu verbinden gewusst und es meisterlich verstanden, Zerstreutes zu sammeln, Widersprechendes zu vereinigen und sich dienstbar zu machen.«

4) Vgl. den Brief an Propst Radulf, Migne l. c. 540.

5) Stutz, Die Eigenkirche. Berlin 1895. S. 39.

kenntnis vermittelte, Bruno in die Reihen der Gegner des Erzbischofs führen. Die Erfahrung, die Brunos Seele schon längst am tiefsten bewegte, offenbart uns naturgemäss seine Poesie. Aus keinem äusseren Anlass entstanden, kein schulmässiges Gelegenheitsgedicht, das einzige, das uns erhalten ist, vielleicht das einzige, das er hinterlassen hat, vermag dieses Gedicht die Sehnsucht und die Furcht seines Herzens zu enthüllen: »Zu ewiger Seligkeit sind alle Sterblichen geschaffen; glücklich, wer stets zum Himmel seinen Sinn lenkt und wachsam alle Schuld meidet; unselig ist auch der noch nicht, der seine Schuld bereut und seine Unthat immer beklagt; aber die Menschen leben dahin, als ob es keinen Tod gäbe und die Hölle eine eitle Fabel wäre, während die Augen das Sterben der Lebendigen sehen und die hl. Schrift die Strafen der Hölle lehrt; wer diese nicht fürchtet, lebt unselig und thöricht und wird gestorben das Höllenfeuer fühlen; so mögen darum alle Sterblichen zu leben bemüht sein, dass sie der Hölle Schlund nicht zu fürchten brauchen.«[1]) Vielleicht wäre Bruno zeitlebens der Lehrer und Leiter der Schule zu Rheims geblieben; die Erfahrungen im Kanzleramte haben zwar nicht erst seine Seelenstimmung geschaffen, aber in ihr einen Entschluss zur Reife gebracht, der ihn zum Lehrer und Gründer einer Asketengemeinschaft gemacht hat. Die Tage des Kampfes hatten Bruno nicht verbittert, denn sie fanden weder einen Ehrgeiz vor, der getäuscht worden wäre, noch eine sanguinische Unbeständigkeit, die an ihren Idealen irre werden konnte und an deren Verwirklichung verzweifelt hätte. Die Tage des Kampfes haben ihn nur den Unwert der Welt gelehrt und seine Gottesliebe entfacht; dem von Gottesliebe glühenden Herzen (divino amore ferventes)[2]) entrang sich das Gelübde, die Welt zu verlassen. Darum hat er es zu erfüllen vermocht selbst unmittelbar nach dem Zeitpunkte, in welchem ihm durch die Wahl zum Erzbischof von Rheims der Beweis gegeben war, dass die Welt ihn der höchsten Würden für wert erachte, die auf seiner Laufbahn lagen.

Bruno suchte zunächst mehrere Benediktinerklöster auf; sie boten nicht, was er suchte, ihre teilweise verfallene Disziplin wies einen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit auf. Darum verliess er sie wieder. Ein Feind aller Halbheit musste er sich

1) S. oben S. 64 f.

2) Aus dem letzten Briefe Brunos von La Torre an die Brüder in der Carthause von Grenoble. Migne 152, 678.

entschliessen, das ihm vorschwebende Ideal einer gänzlichen Weltflucht auf eigene Hand zu verwirklichen. Die schauerliche Wildnis der Carthause von Grenoble bot endlich, was er suchte, »den ruhigen und sicheren Standort eines geheimen Hafens« und die Freude, »den vielfachen Gefahren und Schiffbrüchen in den Wogen der Welt« entronnen zu sein. »Nur, wer es erfahren hat, weiss, welchen Vorteil, welche Annehmlichkeit die Einsamkeit und Stille der Einsiedelei ihren Liebhabern bietet. Hier kann der ernste Mann so oft Einkehr in sich halten als er will und dabei verweilen, hier die Keime der Tugend energisch pflegen. Hier wird jenes Auge erworben, durch dessen heiteren Blick der Bräutigam von Liebe verwundet wird, das reine und keusche Auge, von dem Gott geschaut wird. Hier wird in geschäftiger Musse gefeiert und in stillseliger Thätigkeit ausgeruht. Hier vergilt Gott seinen Athleten die Mühe des Kampfes mit dem ersehnten Lohn, d. i. mit dem Frieden, den die Welt nicht kennt, und mit der Freude im hl. Geiste.« So schildert Bruno seinem Freunde Radulf das Glück des Anachoretenlebens, um ihn zu bewegen, auch sein Gelübde der Weltentsagung zu erfüllen.[1])

Das Glück dieses weltvergessenen, gottseligen Lebens wäre mit den ersten Bewohnern der Carthause gestorben, denn vor ihren Augen stand kein anderer Plan, als die Erfüllung des gethanen Gelübdes und die Erreichung seines Zieles. Aber die Führung einer höheren Macht hatte den Entschluss jener Eremiten und seine heroische Ausführung zur Quelle einer dauernden Wirkung zu gestalten beschlossen. Als Brunos ehemaliger Schüler zum Papst erhoben wurde, hat er seinen Lehrer aus der Einsiedelei an die römische Kurie gerufen. Aber das, was Papst Urban von der Berufung Brunos erhoffte, ist nicht, oder doch nur zum Teil erreicht worden. Die Uebersiedelung Brunos an die Kurie und seine neue Niederlassung in Unteritalien haben dagegen nicht nur einen neuen religiösen Orden, in welchem das asketische Ideal Brunos fortlebte, entstehen lassen: auf dem Boden Italiens fanden Brunos Jünger, namentlich in den Ordnungen des Eremitenlebens von Camaldoli, die Vervollständigung der Satzungen, die ihnen in Frankreich die Benediktinerregel nicht zu bieten vermocht hatte; sie hatten als Einsiedler und doch auch nach Art der

---

1) Migne 152, 540. — Die Worte Brunos blieben auch nicht ohne Einfluss auf Radulf, er wurde Benediktiner.

Cönobiten gelebt; sie lebten in letzter Hinsicht nach der Benediktinerregel schon in Frankreich, in Italien bot ihnen der Orden Romualds die Form für ihr Ideal: das, was sie zwar in Frankreich schon geübt, wofür ihnen aber die Satzungen in der Benediktinerregel fehlten. Originell ist Bruno nur in der Verbindung beider Lebensarten; der Grundcharakter sollte der des Anachoretenlebens sein; doch lebte er der Ueberzeugung, dass der Einzelne nur als Glied eines grösseren Ganzen die Vollkommenheit zu erreichen vermöge, und sein Sinn war dabei, die geistigen Kräfte der Gesamtheit für die persönlichen Nöten des Einzelnen nutzbar zu machen.

Die Entstehung eines Ordens und die Ausgestaltung seiner Verfassung war die bleibende und die bedeutsamste Wirkung der Berufung Brunos nach Italien durch Papst Urban II.; diese Wirkung stand bestimmt ursprünglich nicht in beider Berechnung. Papst Urban II. gedachte sich des Beirates seines ehemaligen Lehrers bei der Regierung der Kirche und deren Aufgaben zu bedienen. Die allseitige Bedrängnis, in der sich die Anfänge dieses Pontifikates befanden, konnte für einen grossen Mann etwas Begeisterndes haben, zur höchsten Energie reizen, denn sie bot ein weites und grossartiges Gebiet für die Bethätigung der Befähigung, praktische Gedanken zu verfolgen und durchzuführen. Die Grösse Gregors VII. und später Innocenz III. lag in der Vereinigung mönchischer Contemplation mit einer eminenten staatsmännischen Begabung.[1]) Bruno mangelte die letztere, um so tiefer empfand er den Beruf zur ersteren. Er verliess die Kurie; ein anderer Bruno, der von Segni, wurde der Begleiter des Papstes auf der Reise (1094—1097), die für die Geschichte des Papsttums epochemachend wurde. Weltflüchtiger noch, als vor ihm, in den Tagen Hildebrands, der Einsiedlerprior Petrus Damiani, fand Bruno in Urban II. nicht das überlegene Genie Gregors VII., dessen zwingendem Einfluss sich jener nicht zu entziehen vermochte.[2]) Doch scheint es eine Nachgiebigkeit gegen Urbans Wünsche gewesen zu sein, wenn er nicht nach Frankreich zurückkehrte, sondern in Italien blieb, um hier einen Ort zu suchen, der ihm das Glück der Carthause, den Frieden und die Gottgemeinschaft wiedergäbe. Er lehnte auch das Angebot des Normannenfürsten ab, in seinem

1) Nitzsch, Geschichte des deutschen Volkes. Leipzig 1885. III. 23.

2) Reumont, Geschichte der Stadt Rom. Berlin 1867. II. 363; vgl. 343 f.; Kleinermanns, Petrus Damiani, S. 181 ff.

Schlosse Wohnung zu nehmen; er wollte auch dieser Macht nicht dienstbar werden. Die Wahl zum Erzbischof von Reggio di Calabria konnte ihn von seinem Ziel so wenig ablenken, als einst die Wahl zum Erzbischof von Rheims. Die Einsamkeit von La Torre bot endlich die Gewähr der Erneuerung des ersehnten Glückes; der Ort war wirtlicher als die Carthause, an seiner Amönität konnte sich der von strenger Zucht und geistlicher Betrachtung ermüdete Geist erholen und erfrischen; aber nicht diese Eigenschaft war der Grund seiner Wahl: »die Ergötzlichkeiten eines klugen Mannes sind andere, sie sind angenehmer und nützlicher, weil göttlich.«[1])

Unbeirrt durch alle sich bietenden Gelegenheiten zu einem aktiven Leben von grosser Bedeutung und segensreichem Inhalt hatte also Bruno die Rückkehr zu contemplativem Leben bewirkt, denn er fühlte es als den ihm von Gott verliehenen Beruf; »wer diesen verlässt, nachdem er ihn verkostet, der wird es für immer bereuen, wenn ihm sein Seelenheil am Herzen liegt,«[2]) das war seine Ueberzeugung. So klar war er sich seines Berufes bewusst, dass ihn kein Schatten von Schuldbewusstsein darüber drückt, dass er sich den grossen Aufgaben in der Welt entzogen hat. Seine Lebensart ist ihm »die schöne Rachel, von Jakob mehr geliebt, obwohl an Söhnen minder reich als die fruchtbarere, aber triefäugige Lia. Weniger zahlreich sind nämlich die Söhne des contemplativen, als die des aktiven Lebens. Aber Josef und Benjamin wurden mehr als die andern Brüder vom Vater geliebt.« Seine Lebensart ist ihm »jener beste Teil, den Maria erwählt, der nicht von ihr genommen wird; sie ist die herrliche Sulamit, die einzige im Lande Israel, die den greisen David hegte und erwärmte.« So schrieb er nach Jahren, kurz vor seinem Tode, aus La Torre.[3]) Diesen Geist flösste er seinem Orden ein.

Können wir dieses übermächtige Gefühl für die Grösse der religiösen Güter und Pflichten tadeln? Wir sind nur zu leicht geneigt, Bruno und seinen Orden nach den grossartigen Leistungen, welche Welt und Kirche den Orden der Cluniacenser, Cisterzienser oder Prämonstratenser zu verdanken haben, zu beurteilen. Solche Grossthaten auf dem Gebiete der Kultur und Kirchenpolitik haben Bruno und seine Carthäuser nicht aufzuweisen. Aber messen wir nicht mit falschem Massstab, wenn wir dieses vom Mönchtum als

---

1) Brief an Propst Radulf, Migne 152, 540.
2) Letzter Brief Brunos an die Brüder in der Hauptcarthause. Migne 152, 678.
3) Migne 152, 542.

Pflicht fordern? »Das Mönchtum ist von Haus aus eine rein religiöse Bewegung; darf man seine Bedeutung darnach schätzen, was es für weltliche Kultur und für das Kirchenregiment leistet? Sind nicht dadurch, dass das Mönchtum im Abendlande diesen Zwecken dienstbar wurde, auch Kräfte gelähmt und edle Gedanken unterdrückt worden? Man erinnere sich doch, wie im Abendlande jeder Orden nach kurzer Zeit jugendfrischer Begeisterung unaufhaltsam verweltlicht, wie unter diesem Eindruck in immer neuen Anläufen neue Gründungen unternommen werden, bei denen sich dasselbe Gesetz wiederholt; man denke an den hl. Franziskus und an die Geschichte seines Ordens.« [1]) Will man gerecht urteilen, so muss man die Verdienste des Mönchtums dort suchen, wo sie in erster Linie liegen müssen, auf dem Gebiete des inneren geistigen Lebens. Und indem Bruno und seine Carthäuser dieses ausschliesslich und mit grösstem Ernst pflegten, haben sie nicht nur sich selbst und den Orden vor jedem inneren Verfall bewahrt, sondern auch dem geistigen Leben in der Kirche wesentliche Dienste geleistet; einzig der Carthäuserorden hat nie eine Reformation nötig gehabt.

Aber auch dem Kirchenregiment haben Bruno und seine Jünger unschätzbare Dienste geleistet. Durch Urban II. eigenes Zeugnis ist bestätigt, dass Bruno mit ihm an der synodalen Thätigkeit teilnahm. Manche Biographen Brunos, mehr Verehrer als Historiker, haben auf dieses Zeugnis gestützt die Mitwirkung Brunos weit über die Thatsächlichkeit hinaus übertrieben. Aber darin fehlend haben sie doch etwas richtiges geahnt. War Brunos kirchenpolitische Thätigkeit nur kurz, war sie sogar unmittelbar und praktisch gering: mittelbar und moralisch war sein Einfluss und der seines Ordens um so grösser, weil er nicht auf Machtmitteln, sondern auf persönlichen Eigenschaften ruhte. Sind auch die Verdienste der Cluniacenser im Investiturstreit unvergleichlich grösser, so war es doch sicher eine moralische Stärkung des Papsttums Urbans II., dass der Urheber eines neuen asketischen Ideals von ungewöhnlicher Strenge an der Seite des Nachfolgers Gregors VII. stand; das wog, zumal in den Augen jenes Zeitalters, schwerer, als was Brunos Gelehrsamkeit in den Dienst des Papstes hätte stellen können. Umgekehrt konnte es das Ansehen des Gegen-

1) Worte K. Holl's, mit denen er in einem Aufsatze über das griechische Mönchtum ein gerechteres Urteil als das herkömmliche über das letztere begründen will. Preussische Jahrbücher 1898. XCIV, 407.

papstes Wibert von Ravenna (Clemens III.) in den Augen seiner Zeitgenossen nur tief schädigen, dass er einen Genossen Brunos ins Gefängnis geworfen und im Kerker hat sterben lassen. Wibert, den Ehrgeiz auf Bahnen getrieben hatte, von denen es meistens keine Rückkehr giebt,[1]) sah in den weltflüchtigen Einsiedlern seine Gegner; sie waren es, aber nicht einer aktiven Tendenz nach, sondern nach ihrem Wesen und nach der natürlichen Wirkung dieses Wesens. — In der nächsten Krisis, dem Schisma Anaklets, sind die Carthäuser nicht hervorgetreten; dem Cistercienser Bernhard und dem Prämonstratenser Norbert gebührt das Verdienst der Ueberwindung dieses Schismas. Als aber der grosse Kampf zwischen Papst Alexander III. und dem deutschen Kanzler Reinhard von Dassel ausbrach, war das Ansehen der Carthäuser schon so gestiegen, dass nach ihrem Vorgang und Beispiel die romanischen Kirchen und ein Teil derer der germanischen Welt der Obedienz Alexanders III. folgten.[2]) So gross war der moralische Einfluss auf die Welt seitens eines Ordens, der sich auf das sorgfältigste gegen die Einflüsse der Welt zu verwahren verstanden hat, der energisch die Berührung mit der Welt mied.

Aber selbst der abendländischen Kultur haben Bruno und sein Orden mittelbar gedient. Erstrebt haben sie nach den Worten Brunos »reine Gottesliebe und wahre Nächstenliebe«, die sie als Frucht tiefer Demut, grosser Geduld und des Gehorsams in strenger Zucht ansahen.[3]) Hier sind aber auch die Kräfte genannt, von denen eine Kulturmission in der mittelalterlichen Welt erfüllt worden ist. Zwar haben die Carthäuser selbst, als sich schon im Mittelalter Stimmen gegen ihre Lebensweise erhoben, die nur auf eigenes Heil gerichtet, darauf verzichte, anderen zu nützen, bescheiden nur darauf hingewiesen, dass sie durch Schreiben der Welt zu nützen sich Mühe gäben, da sie es durch Reden nicht dürften. Sie haben aber der Mitwelt, ohne es zu sagen, vielleicht ohne es zu wissen, aber doch mit unentwegter Festigkeit, einen noch grösseren Dienst geleistet, insofern grösser als andere Orden, je intensiver ihre Askese, je geringer ihre Verweltlichung war. Denn vom kulturhisto-

---

1) Giesebrecht, III⁴, 697.

2) »Praecedentibus itaque Carthusiensibus et Cisterciensibus Alexander papa ecclesiam in partibus Galliae, Britanniae atque Hispaniae cito meruit obedientem habere.« Vita Anthelmi Carth. Acta SS. Jun. V., 332 ed. Venet. Vgl. H. Reuter, Geschichte Alexanders des Dritten. Leipzig 1860—64. I. 103, III. 199.

3) Brunos letzter Brief an seine Brüder in Frankreich. Migne 152, 679.

rischen Standpunkt »ist die Askese auf westeuropäischem Boden im wesentlichen zu erklären als ein grosser Erziehungsversuch der Naturvölker. . . . . Es sind einzelne grosse Charaktere und ausgesuchte Gruppen, welche gewissermassen für die Gesellschaft als Ganzes den Beruf übernahmen, die in ihr fehlenden Tugenden auszubilden . . . . Nie und nirgends ist eine Kultur ohne Askese entstanden . . . . Die Askese als Ganzes bleibt in der Geschichte der menschlichen Kultur der erste und bis jetzt noch unübertroffene Versuch einer Diätetik der Seele.«[1])

1) J. Jastrow u. G. Winter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen. Stuttgart 1897. I. 100 f.



# Index.

## A.



## B.



## C.

## D.



## E.



## F.



## G.



## H.



## J.



## K.



## L.

## M.



## N.



## O.



## P.



## R.

Westfälische Vereinsdruckerei vormals Coppenrath'sche Buchdruckerei, Münster i. W.

Heft IV: **Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im XIII. und XIV. Jahrhundert.** Von Professor J. B. Kirsch. (VIII u. 138 S.) Einzel-Preis 3 M.

**III. Band.** (XXVIII u. 656 S.) 8°. Elegant brosch.
Subskriptions-Preis 11 M. 80 Pf. Einzel-Preis 15 M. 80 Pf.

Inhalt:

Heft I u. II: **Der Ostgotenkönig Theoderich der Grosse und die katholische Kirche** von Georg Pfeilschifter. (VIII u. 272 S.) Einzel-Preis 6 M. 40 Pf.

Heft III: **Ulrich v. Cluny.** Ein biogr. Beitrag zur Geschichte der Clunyacenser i. 11. Jahrh. Von Ernst Hauviller. (VIII u. 88 S.) Einzel-Preis 2 Mk. 40 Pf.

Heft IV: **Bruno, Bischof von Segni, Abt von Montecassino (1049–1132).** Sein Leben u. s. Schriften. Von Bernhard Gigalski. (XII u. 296 S.) Einzelpreis Mk. 7.

**IV. Band.** (XXII u. 632 S.) 8°. Elegant broschiert.
Subskriptions-Preis 10 Mk. 40 Pfg. Einzel-Preis 14 Mk. 40 Pfg.

Inhalt:

Heft I: **Gennadius als Litterarhistoriker.** Eine quellenkritische Untersuchung der Schrift des Gennadius von Marseille „De viris illustribus". Von Bruno Czapla. (VI u. 216 S.) Einzelpreis 4 Mk. 80 Pf.

Heft II: **Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker.** Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften „De viris illustribus" des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo. Von Gustav von Dzialowski. (VIII u. 160 S.) Einzelpreis 3 Mk. 80 Pf.

Heft III: **De Sancta Nicaena Synodo.** Syrische Texte des Maruta von Maipherkat. Nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom übersetzt von Prof. Dr. Oscar Braun. (128 S.) Einzelpr. Mk. 2,80.

Heft IV: **Papst Johannes XXI.** Eine Monographie von Richard Stapper. (VIII u. 128 S.) Einzel-Preis Mk. 3.

☛ Der Subkriptionspreis kommt nur für solche Besteller in Anrechnung, welche sich zur Abnahme des vollständigen Bandes verpflichten.

# KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,
O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN, BONN UND BRESLAU.

V. BAND. II. HEFT:

## ZUR DOGMENGESCHICHTE DES SEMIPELAGIANISMUS

VON

DR. FRIEDRICH WÖRTER.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1899.

# ZUR DOGMENGESCHICHTE DES SEMIPELAGIANISMUS.

I. DER LEHRINHALT DER SCHRIFT DE VOCATIONE OMNIUM GENTIUM.

II. DIE LEHRE DES FAUSTUS V. RIEZ.

III. DIE LEHRE DES FULGENTIUS V. RUSPE.

VON

DR. FRIEDRICH WÖRTER,
GEISTLICHEM RAT, UNIVERSITÄTS-PROFESSOR A. D.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1899.

**Imprimatur.**

Monasterii, die 7. Novembris 1899.

**de Noël,**
Vic. Eppi. Gnlis.

# Inhaltsverzeichnis.

C. Gnade und freier Wille in ihrem Verhältnis zu einander.



D. Die Prädestination.



## III. Die Lehre des Fulgentius von Ruspe.





# Vorwort.

Vorliegende dogmengeschichtliche Studie ist eine Fortsetzung der vor zwei Jahren veröffentlichten Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes, den sie behandelt, für die Dogmatik, darf der Verfasser wohl hoffen, dass ihr einiges Interesse geschenkt wird.

In der Beurteilung des Lehrinhaltes der Schriften der drei Autoren habe ich in dem einen und andern Punkt, wie z. B. inbetreff der Lehre des Faustus über den Urstand, eine von der gewöhnlichen abweichende Ansicht geäussert und, wie ich glaube, auch begründet. Über die Richtigkeit derselben mögen kompetente Kritiker entscheiden.

Offenburg, Ende Oktober 1899.

**Der Verfasser.**

I.

# Der Lehrinhalt der Schrift de vocatione omnium gentium.



# Die Aufgabe der Schrift.

Die Aufgabe, welche der unbekannte Verfasser in dieser gegen den Semipelagianismus gerichteten Schrift stellt, lautet: Unleugbar will Gott alle Menschen selig haben, aber in Wirklichkeit werden nicht alle selig. Daher fragt es sich, warum der Wille Gottes, der allmächtig ist, nicht alle beseligt. Erblickt man den Grund hiervon in dem menschlichen Willen, so verstösst man gegen den Begriff der Gnade, die nicht mehr als Geschenk Gottes, sondern als etwas Schuldiges erscheint, wenn sie auf vorausgegangenes Willensverdienst erteilt wird. Verlegt man aber fragliche Ursache in den Willen Gottes, d. h. in seine Gnade, so stimmt dies nicht mit seinem universalen Heilswillen. Das hieraus sich ergebende Problem ist daher: Wie lässt sich die dem Menschen zukommende Willensfreiheit mit der unbedingten Erteilung und Wirksamkeit der Gnade resp. mit der faktisch partikulären Prädestination vereinigen?[1])

§ 1.

## Der Urstand des Menschen.

In die Untersuchung hierüber eintretend erklärt der Verfasser, dass es eine Grenzlinie gebe, die nicht überschritten werden dürfe, was besagen will, dass an dem Unterschiede zwischen Gnade und

1) I, 1 (Opuscula ss. P. P. vol. III. Ed. Hurter S. J. Oeniponti 1868): Inter defensores liberi arbitrii et praedicatores gratiae Dei magna et difficilis dudum vertitur quaestio. Quaeritur enim, utrum velit Deus omnes homines salvos fieri? Et quia negari hoc non potest, cur voluntas omnipotentis non impleatur, inquiritur. Cumque hoc secundum voluntatem hominum fieri dicitur, gratia videtur excludi; quae si meritis redditur, constat eam non donum esse, sed debitum. Unde iterum quaeritur, cur hoc donum, sine quo nemo salvus est, ab eo, qui omnes salvari vult, non omnibus confertur? Atque ita contrariarum disputationum nullus terminus reperitur, dum non discernitur quid manifestum, quid sit occultum.

freiem Willen festgehalten werden müsse. Denn die Gnade hebe den freien Willen nicht auf. Denen, die solche Meinung hegen, könne man erwidern, dass sie die Gnade leugnen, wenn sie dieselbe nicht als Führerin, sondern blos als Begleiterin des Willens gelten lassen. Werde nämlich der Wille aufgehoben, wenn er nicht selbst der Ursprung der wahren Tugenden ist, so werde die Gnade aufgehoben, wenn sie nicht selber die Ursache der guten Verdienste ist. [1])

An der gesunden Unterscheidung (sana discretio) zwischen Wille und Gnade festhaltend redet nun der Verfasser zuerst vom freien Willen. Seine Lehre hierüber lässt sich bis auf seine Ansicht vom Urstand des Menschen zurückverfolgen, womit sie innerlich zusammenhängt und wovon die Untersuchung auch auszugehen hat.

In Adam war die Natur ohne (ethisches) Fehl; [2]) sein ursprünglicher Zustand war die Unschuld[3]) und Integrität seiner Kräfte; [4]) insbesondere war sein Wille gesund. [5]) Im ersten Menschen sind daher auch alle Menschen ohne Sünde erschaffen.[6])

Man würde den Verfasser gründlich missverstehen, wenn man seine Ansicht vom Urstand des Menschen blos negativ antimanichäisch als Sündelosigkeit deuten wollte; er fasst ihn vielmehr als positive Güte auf. Adams Natur war ihrer ethischen Qualität nach gut[7]) und sein Wille geistig. Diese Güte und Geistigkeit bewirkte der hl. Geist durch die dem ersten Menschen eingeflösste (heiligmachende) Gnade. [8]) Der menschliche Urstand war

---

1) I, 1, 2: Non solum nobis sed et aliis utile est, ad aliquem nos limitem pervenisse, quem non debemus excedere. Primitus itaque de voluntatis humanae motibus et gradibus disputandum est. Inter quam et gratiam Dei quorundam non sana discretio est, existimantium quod praedicatione gratiae liberum negetur arbitrium.

2) I, 8, 11: Fuit in Adam natura sine vitio.

3) Ibid. 7, 10: A quo (sc. diabolo) cum homo spoliaretur, non voluntate, sed voluntatis sanitate privatus est: quia nec detrudi ab innocentiae statu posset, nisi voluntate peccaret.

4) Ibid. 8, 11: ... quae (vires) etiam cum essent integrae, non steterunt.

5) S. obige Anm. 3.

6) Ibid. 7, 10: Omnes homines in primo homine sine vitio conditi sumus.

7) Ibid. (Fortsetzung des obigen Citates 7, 10): Quae ergo natura erat bona, qualitate facta est mala.

8) Ibid. 2, 3: Omni animae humanae, quantum intelligere atque experiri datur, naturaliter qualiscunque inest voluntas, quae aut appetitur quod placet, aut declinatur quod displicet. Huius voluntatis, quantum ad naturalem pertinet motum ex vitio primae praevaricationis infirmum, genera sunt duo, secun-

daher der übernatürliche Gnadenstand. Da in diesem der ganze Mensch sich befand, erstreckte sich seine Wirkung auch auf den physischen Bestandteil seiner Natur: dem Leibe nach war Adam unsterblich im Sinne von realer Möglichkeit nicht zu sterben, und frei von dem jetzt auf der Menschheit liegenden vielfachen Misère.[1])

§ 2.

## Die Sünde und ihre Folgen.

Die Gnade hebt in ihrer Wirksamkeit auf den Willen dessen Wahlfreiheit nicht auf, wie der Verfasser öfter nachdrücklich hervorhebt. Wiewohl der Wille nur durch sie gut ist und das Gute zu thun vermag, so muss er es nicht thun, er kann auch das Gegenteil, die Sünde thun. Diese Möglichkeit ist durch den ersten Menschen nun zur Wirklichkeit geworden, indem sein Wille das von Gott ihm gegebene Verbot übertrat. Dieser Ungehorsam war von weittragenden Folgen zunächst für Adam selber, sodann aber auch für das ganze von ihm abstammende Geschlecht. Es ging die Unversehrtheit der Natur verloren,[2]) diese ward verletzt,[3]) und die vielen Übel, die der Stammvater durch seine Sünde sich zuzog, gingen auf seine Nachkommen über, wo sich dieselben immer mehr vervielfältigten.[4]) Wie die Wirkungen der Gnade sich auf den ganzen Menschen bezogen, so erstreckten sich auch die Folgen der ersten Sünde auf die Totalität seiner Natur; das von ihr herrührende Verderbnis traf sowohl den Leib als die Seele. Was zunächst den Leib betrifft, so ging ihm die Unsterblichkeit, da sie

dum quae voluntas hominis aut sensualis est, aut animalis est. Sed cum adest gratia Dei, accedit ei per donum spiritus tertium genus, ut possit fieri spiritualis, et per hunc excellentiorem motum omnes affectus undecunque nascentes supernae rationis lege diiudicet. — C. 7, 10 gegen Ende.

1) I, 7, 10. II, 21, 40. Die Stellen weiter unten.

2) I, 7, 10: Omnes naturae nostrae incolumitatem eiusdem hominis praevaricatione perdidimus.

3) Ibid. 6, 8: Humana natura in primi hominis praevaricatione vitiata... semper in deteriorem est proclivior voluntatem, cui committi non est aliud quam dimitti.

4) Ibid. 8, 11; Fuit enim in Adam natura sine vitio qui per voluntatis inobedientiam mala multa contraxit et in posteros magis magisque multiplicanda transfudit.

keine Natur- sondern Gnadengabe war, verloren, der Mensch ward sterblich, so dass der Eintritt in dieses Leben der Anfang des Todes ist. Seitdem kommt der Mensch mit dem Fleisch der Sünde in diese Welt, er wird fleischlich geboren, daher von der Sünde die unerlaubten Begierden herrühren.[1])

Was die Folgen der ersten Sünde für den immateriellen Faktor der menschlichen Natur betrifft, so trat Verdunkelung der Intelligenz, Unwissenheit und Schwierigkeit ein, und sakrilegische Irrtümer kamen zum Vorschein. Desgleichen wurde das sittliche Element geschädigt und das Gemütsleben alteriert. Von der adamitischen Sünde rühren her eitle Furcht, schädliche Liebe, ungerechte Freuden, zu bereuende Willensentschlüsse und ebensoviel Unglück als Verbrechen. Dazu kommt der Verlust des Glaubens, die Dahingabe der Hoffnung.[2]) Was insbesondere den Willen betrifft, so ward er von der Sünde gefangen[3]) und seiner Gesundheit beraubt.[4]) Seit seiner Ungehorsamsthat ist er in seiner natürlichen Bewegung geschwächt, und erweist er diese Schwäche als sinnlicher oder fleischlicher Wille, der sich nicht über die von der Sinnlichkeit ausgehende Bewegung erhebt, und nur thut,

---

1) I, 7, 10: Inde (primi hominis praevaricatione) tracta mortalitas; inde multiplex corporis animique corruptio . . . inde illicitae cupiditates. — II, 21, 40: De immaturitate vero mortis non est ratio conquerendi, cum semel in naturam nostram per peccatum ingressa mortalitas, obnoxium sibi omnem vitae nostrae fecerit diem. Esset enim, quando secundum aliquem modum immortalis dici homo posset, si esset tempus, intra quod mori omnino non posset. Sed numquam corruptio ita incorruptionis est particeps, ut non semper obnoxium sit defectioni, quod debetur occasui. Vitae huius principium, mortis exordium est: nec prius incipit augeri aetas nostra, quam minui. Cui si quid adiiciatur spatii temporalis, non ad hoc accedit ut maneat, sed in hoc transit ut pereat. Quod ergo ab initio sui mortale est, qualibet occidat die, non contra legem mortalitatis occumbit, nec umquam ei vicinius est posse vivere, quam posse deficere. Quamvis autem ex una causa omnium hominum sit orta mortalitas, non in unum tamen sed in multiplicem imbecillitatem corruptibilis natura distrahitur. — II, 20, 38 , . .; quasi ad hoc tantum conditi sint (parvuli) ab eo, qui neminem odiens creavit, ut quia in hunc mundum cum peccati carne venerunt, insolubilis culpae vincula sine reatu propriae actionis inciderent?

2) I, 7, 10: Inde (praevaricatione Adae) ignorantia et difficultas . . . His ergo atque aliis malis in naturam humanam irruentibus, fide perdita, spe relicta, intelligentia obcaecata, voluntate captiva.

3) Ibid.

4) Ibid. (S. Anm. 3. S. 4.)

was den Sinnen schmeichelt.[1]) Kommt es von diesem Willen, wie er zunächst in den unmündigen Kindern ist und wie er auch in Erwachsenen verbleibt, wenn sie albern und geringen Verstandes sind, zum seelischen Willen (ad animalem voluntatem), so erstreckt er sich doch nur auf irdische und hinfällige Dinge, und ist er ungeachtet der Wohlthaten, Gebote und Hilfe Gottes zur Sünde geneigter. Dieser Wille ist daher unstät, ungewiss, unbeständig, unerfahren, schwach zum Thun, leicht geneigt zu Wagnis, blind in den Begierden, stolz in den Ehren, geängstigt von Sorgen, beunruhigt durch Argwohn, begieriger nach Ruhm als nach Tugend, mehr bemüht um guten Ruf als um ein gutes Gewissen, und zufolge eigener Erfahrung unglücklicher durch den Genuss dessen, was er begehrte, als durch Entbehrung desselben, und hat nichts in seinen Kräften als die Leichtigkeit der Gefahr: denn der Wille ist veränderlich, und nähert sich, weil nicht geleitet vom unveränderlichen Willen, desto schneller der Sünde, je heftiger er nach Thätigkeit strebt.[2])

Indessen begreift der Verfasser, wie man aus dem Bisherigen schliessen möchte, die Folgen der Sünde Adams für sein Geschlecht nicht blos als Erbstrafe, er bezeichnet sie als eigentliche Erbsünde. Man dürfe, sagt er, den Übergang der Sünde Adams auf seine Nachkommen nicht leugnen, wie diejenigen thun, welche der Meinung sind, das liberum arbitrium verneine wie die Gnade, so auch die Erbsünde.[3]) Das Verhältnis, in dem jeder Abkömm-

---

1) Ibid. (S. Anm. 8, S. 4). — I, 3, 4: Sensualis voluntas, quam et carnalem possumus dicere, non erigitur supra eum motum, qui de corporis sensibus nascitur, qualis est in animis parvulorum: qui licet nullo iudicio rationis utantur, ostendunt tamen aliquid se velle, aliquid nolle, cum videndo, audiendo, odorando, gustando, tangendo et ea quibus delectantur amant, et ea quibus offenduntur oderunt. Quid autem est amare, nisi velle? Et quid est odisse, nisi nolle? Habent ergo etiam ipsi voluntatem suam, quae etsi providendi et consulendi impos atque ignara est, in his tamen amat agere quae carnis sensibus blandiuntur, donec vigor rationalis ingenii per maturiora ministeria corporis excitetur, et ad famulantium sibi membrorum usum non alieno nutu, sed sua lege moveatur.

2) I, 4, 5. 6, 8.

3) I, 22, 46: Non autem puto, istos voluntatum patronos simplicitate ullorum tam impudenter usuros, ut aut fortuito ista dicant accidere, aut non renatos asserant non perire: aperte enim aut cum paganis convincerentur sentire de fato, aut cum Pelagianis transfusum in posteros Adae negare peccatum. Fato autem non baptizari parvulos, nec Pelagiani potuerunt dicere: sed quia eos liberos a peccato ausi sunt profiteri, meruere damnari.

ling Adams zu Gott steht, sei daher das der Schuld,[1]) und auf allen in diesem Zustand liege daher der Zorn Gottes.[2])

§ 3.

## Die Erlösung durch die Gnade.

Dieser sündige Zustand kann aufgehoben werden und der Mensch wieder werden, was er zuvor war, nämlich geistig, nur durch einen Umwandlungsprozess. Was dessen Natur betrifft, so wird durch ihn keine andere Natur geschaffen. Da der Mensch durch die Sünde nicht des Willens, sondern dessen Gesundheit beraubt worden ist, und die Natur, die gut war, der Beschaffenheit nach böse geworden, die Sünde also blos die Neigung des Willens, nicht ihn selbst änderte, so wird in dem Prozess, durch den der Mensch ein neues Gebilde und eine neue Kreatur wird, in ihm nicht eine andere Substanz erschaffen, sondern dieselbe Substanz, welche durch die Sünde geschwächt worden war, wird wiederhergestellt: nichts anderes wird von ihm genommen, als die Sünde, welche die Natur zuvor nicht an sich hatte.[3]) Kurz gesagt, fraglicher Regenerationsprozess ist ein ethischer Umwandlungsprozess.

Das diesen Vorgang hervorrufende Prinzip kann zufolge der Beschaffenheit seiner Natur durch die adamitische Sünde nicht der Mensch sein.[4]) Keiner findet in sich die Ursache seiner

---

1) I, 25, 61: Licet insit homini bonum nolle, tamen nisi donatum non habet bonum velle; et illud contraxit per culpam, hoc recipit per gratiam. — I, 16, 33: Si originalem culpam fateris, omnis numerus in reatu est. — II, 16, 32: Sive circumcisio, sive praeputium, peccato universaliter concludebatur, unusque omnes reatus obstrinxerat. — I, 25, 62: Haec eadem natura in omnibus hominibus ante reconciliationem rea, in omnibus misera.

2) I, 18, 39.

3) I, 7, 10: Ille animi motus (sc. peccandi), qui numquam potest sine aliquo esse amore, hoc est sine aliqua voluntate, non perdidit appetitum, sed mutavit affectum; id recipiens desiderio, quod debuit refutare iudicio. Cum igitur homo ad pietatem redit, de quo ideo dictum est: Spiritus vadens et non rediens (Ps. 77, 39), quia nisi illum Deus converteret, non rediret, cum fit novum figmentum novaque creatura, non alia in eo creatur substantia, sed eadem, quae fuerat labefactata, reparatur; nec aliud ab eo aufertur, nisi vitium, quod natura non habuit.

4) Ibid. 8, 12: Homo mortalis damnata in Adam origine carnaliter natus, ad spiritualem novi generis dignitatem . . . non pervenit.

Wiederherstellung;[1]) durch die Vernunft, selbst abgesehen von ihrer Verdunklung durch die Sünde, sei es die der Gelehrten oder Ungelehrten, mögen sie einem Stamme oder einer Ordnung angehören, welcher sie wollen, wird keiner zu Gott geführt. Denn der Mensch ist sich nicht selbst Licht, noch entzündet er sein Herz durch den Strahl seines eigenen Lichtes, wie denn der heidnischen Philosophie (und auch den Juden) die Geburt und der Tod des Herrn als ein Ärgernis erschien (1. Kor. 1, 10).[2])

Ebensowenig kann fragliches Prinzip der Wille sein. Dieser hat den Kampf mit demjenigen zu bestehen, von dem er einst besiegt worden ist. Keiner vertraue daher auf seine Kräfte, die selbst, als sie noch unverletzt waren, nicht Stand hielten;[3]) um so weniger jetzt, wo der Wille durch die Sünde geschwächt und ungeachtet der Wohlthaten, Gebote und Hilfe Gottes stets zur Sünde geneigter ist.[4])

Zwar giebt der Verfasser, wie schon aus seiner oben erwähnten Lehre, dass durch die Sünde die gottebenbildliche Natur nicht verloren gegangen sei, von selbst zu erschliessen ist, die Möglichkeit zu, dass der gefallene Mensch durch die Vernunft nicht blos Kenntnisse in sehr nützlichen Künsten und in den freien Wissenschaften, sondern nach Röm. 1, 19 an der Hand der Schöpfung auch eine Erkenntnis Gottes erwerbe, und zwar so gewiss, dass, wenn er dem Götzendienst verfällt, er dafür nicht unentschuldbar ist.[5]) Sein vom natürlichen Intellekte geleiteter Wille kann sodann, da er ohnehin unter dem Einflusse der allgemeinen Providenz Gottes steht, durch Beobachtung der Gesetze der Gerechtigkeit und Ehrbarkeit seine Begierden mässigen und zum Teil die Eitelkeiten dieser Welt meiden. Allein durch all' diese guten Bestrebungen und rechten Handlungen vermag der Mensch wohl sein gegenwärtiges Leben anständig auszuschmücken, aber nicht zum ewigen seligen Leben zu gelangen, weil es keine wahren Tugenden sind, da er hierbei nicht Gott die Ehre giebt, noch ihm, dem Geber alles Guten, Dank sagt, sondern sich in sich selbst

1) Ibid. 7, 10: Nemo in se unde reparetur invenit (Schlussworte der oben S. 6 Anm. 2 citierten Stelle).

2) I, 8, 12. 13: Nec docti nec indocti, cuiuslibet stirpis aut ordinis, humana ad Deum ratione ducuntur.

3) I, 8, 11: Non ergo fidat viribus suis, quae etiam cum essent integrae, non steterunt.

4) I, 6, 8. S. S. 5 Anm. 3. S. auch den Text zu Anm. 1 S. 8.

5) I, 5, 6.

rühmt, als ob er durch seine Vernunfterkenntnis und seine Bemühungen sich der Anschauung der Wahrheit genähert habe. Im Vergleich mit dem jenseitigen ewigen Leben ist sein gegenwärtiges, trotz des Schmuckes mit den ihm möglichen guten Werken, unfruchtbar. Denn solange des Menschen Wille seelisch (animalis) ist, lebt er, wenn er auch in guten Sitten lebt, noch schlecht, da er nicht zu Gottes Glorie lebt.[1]) Ohne Verehrung des wahren Gottes ist selbst das, was Tugend zu sein scheint, Sünde, weil ohne Gott keiner Gott gefallen kann.[2]) Ja, weil die an sich guten Handlungen und Bestrebungen des noch nicht gerechtfertigten Menschen der Beziehung auf Gott als sein Endziel entbehren, werden selbst die zeitlichen Geschenke Gottes corrumpiert, und kömmt es vom guten Gebrauch derselben zur Gewohnheit unzähliger Sünden.[3])

Zu Gott kommt der Mensch nur durch Gott, der ihn (zunächst) durch sein Offenbarungswort resp. durch die Predigt desselben über sein Dasein und Wesen belehrt: nicht durch menschliche

---

1) I, 4, 5: . . . . . quae (animalis voluntas) priusquam spiritu Dei agatur, etiam si supra sensualem motum sese attollere potest, tamen sine summi amoris participatione in terrenis occiduisque versatur. In hac humana ingenia, etiamsi corporeae voluptati non turpiter serviant, et cupiditates suas iustitiae atque honestatis legibus temperent, nihil supra mercedem gloriae temporalis acquirunt. Et cum praesentem vitam decenter exornent, aeternae tamen beatitudinis praemium non habent: quia rectas actiones et bona studia sua non ad eius laudem atque honorem referunt, a quo acceperunt, ut sublimius saperent et excellentius ceteris enitescerent. Cum enim quidam non solum ad instituta utilissimarum artium et doctrinas liberalium disciplinarum, sed etiam ad inquisitionem summi boni aciem mentis intenderint, et invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspexerint (Rom. 1, 20): non agentes tamen gratias Deo, nec confitentes illum sibi esse huius facultatis auctorem, sed dicentes se esse sapientes, h. e., non in Deo sed in semet ipsis gloriantes, quasi ad veritatis inspectionem suis studiis atque rationibus propinquassent; evanuerunt in cogitationibus suis (Rom. 1, 21. 22. 23) etc. — Ibid. 6, 9; Quamdiu homini ea placent, quae Deo displicent, voluntas eius animalis est: quia etiamsi in bonis moribus agat, male adhuc vivit, si non in Dei gloriam vivit.

2) Ibid. 7, 10: . . . etsi fuit, qui naturali intellectu conatus sit vitiis reluctari, huius tantum temporis vitam steriliter ornavit; ad veras autem virtutes aeternamque beatitudinem non profecit. Sine cultu enim veri Dei, etiam quod virtus videtur esse, peccatum est; nec placere ullus Deo sine Deo potest.

3) Ibid. 4, 5: Cum ergo tales in amorem sui recidunt et ita sibimet placent, ut totum, quod in se laudabile iudicant, non ad dona Dei referant, sed sibi vindicent et studio propriae voluntatis adscribant, procul ab illa spirituali exulant voluntate et nihil in se habent, quo ad vitam provehantur aeternam, incipientes in semet ipsis etiam illa temporalia Dei dona corrumpere, et a bono eorum usu in consuetudinem innumerabilium transire vitiorum.

Doctrin, sondern durch den Unterricht des höchsten Lehrers kommt der Mensch zur wahren Erkenntnis Gottes.[1]) Dies ist indessen nicht so gemeint, als ob das äussere Wort und seine Predigt genügte, der Glaube aber an die gehörte Heilswahrheit allein Sache des menschlichen Willens wäre. Verhielte es sich wirklich so, dann bestände kein Unterschied zwischen Gnade und Gesetz, und es würde nicht der Geist der Gnade einen beleben, wenn der tötende Buchstabe permanent bliebe. Denn das Gesetz befiehlt wohl, dass dies oder jenes gethan oder nicht gethan werde, aber es verleiht nicht die Kraft, dass es gethan oder nicht gethan wird: denn man dient seiner Strenge nicht mit Freiheit, sondern aus Furcht.[2]) Wie könnten auch so viele sich bekämpfende Meinungen, so viele Fesseln der Gewohnheit, so viele alte Vorurteile aus selbsteigener Einsicht abgelegt werden?[3]) Genügte der Unterricht in den Sittengeboten zur Rechtfertigung, so wäre die Joh. 3, 5 zur Wiedergeburt als notwendig bezeichnete Taufe überflüssig, und es würde der Glaube, dass alle Sünden durch die Taufe nachgelassen werden, zu nichte gemacht, wenn gelehrt würde, die Gnade könne nicht den Bösen und Gottlosen, sondern nur den Guten und Gerechten zuerteilt werden.[4])

Zur Rechtfertigung des sündigen Menschen und zu dem hierbei sich vollziehenden Regenerationsprozess kommt es nur dadurch, dass der zu Rechtfertigende an den Vollkommenheiten Gottes nach dem durch die Kreatürlichkeit und Endlichkeit seiner Natur gegebenen Masse participiert und so ein vollkommenes Abbild seines Urbildes wird. Denn bei Gott ist das, was die menschliche Natur durch die Sünde verloren hat, nicht verloren gegangen: ewig ist die Weisheit, ewig die Wahrheit, ewig die Güte, ewig die Gerechtigkeit, ewig endlich das Licht aller Tugenden; und das Ganze, was die Tugend ist, ist Gott. Nur wenn er *in uns* wirkt, können wir der Tugend teilhaftig sein. Ohne dieses Gut ist nichts gut, ohne dieses Licht nichts leuchtend, ohne diese Weisheit nichts

1) Ibid. 9, 18: Agnitionem Dei non doctrinae humanae opere, sed magisterio summi eruditoris accipiunt.

2) I, 8, 13: . . . . quis ille erit, qui . . . sola voce extrinsecus sonante doctoris hoc tantum de gratia habeat, quod audivit, et totum de voluntate, quod credidit? Quod si ita esset, nihil inter gratiam legemque distaret, nec indulgentiae quemquam spiritus vivificaret, si occidens littera permaneret. Lex enim, quod fieri aut non fieri iubet, non praestat, ut aut fiat aut non fiat: quoniam severitati eius non libertate sed timore servitur.

3) Ibid.

4) I, 18, 38.

gesund, ohne diese Gerechtigkeit nichts recht (Jes. 43, 11. Jer. 10, 23).[1] Der gute Wille des Menschen ist der erste Spross aller Tugenden; als solcher aber stützt er sich auf seinen Ursprung und ruht in jenem ewigen und unwandelbaren Willen, so dass er wahrhaft geistig ist, denn wer Gott anhängt, ist ein Geist mit ihm. (1. Kor. 6, 17).[2]

Diese Anteilnahme an den Vollkommenheiten Gottes vermittelt sich für den Menschen durch ein in ihm innerlich wirkendes Prinzip, welches die Gnade ist. Denn was in Gott per naturam ist, kann im Menschen nur per gratiam sein. Diese Gnade ist aber Gnade Christi, da sie auf seinem Verdienste beruht. Die von Adam auf sein Geschlecht übergegangenen Folgen seiner Sündenthat, sagt der Verfasser, werden nur durch die Gnade des Erlösers zu nichte gemacht, der sein Werk durch sein Werk wiederherstellt.[3] Der Herr hat, um das Gesetz nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17), durch die Hilfe der Gnade das Gebot des Gesetzes wirksam gemacht und durch vielfachen Erweis seiner Huld die Strafe aufgehoben, so dass er die Sünde nicht rächte, sondern durch Nachlass tilgte.[4] Eben diese auf dem Verdienst des Erlösers ruhende und von Gott dem zu erlösenden Menschen eingegossene Gnade ist das Prinzip, durch das die Regeneration bewirkt wird.

Weil die Gnade als das die Erlösung in Christo subjektiv im Menschen bewirkende und vollendende Prinzip ein Geschenk des hl. Geistes ist, wird die dritte göttliche Person als diejenige bezeichnet, welche das Heil in uns wirkt. Zur geistigen Würde eines neuen Geschlechtes, sagt der Verfasser, gelangt der in Adam fleischlich geborene Mensch ohne die Leitung des hl. Geistes nicht.[5] Jedes gute Wort und jedes heilige Werk ist eine Gabe des hl. Geistes, ohne den nichts recht gethan wird.[6]

---

1) I, 8, 11: . . . . totumque quod virtus est, Deus est. Qui si non operatur in nobis, nullius possumus participes esse virtutis. — Ferner ibid. Nr. 12.

2) I, 6, 9: Bona autem voluntas omnium virtutum germen est primum: quae innixa origini suae, in illa aeterna et incommutabili voluntate requiescit, ut vere sit spiritualis: quoniam qui adhaeret Deo, unus spiritus est (I. Cor. 6, 17), dum per communionem illuminantis et illuminati, iustificantis et iustificati, regentis et subditi, omnis actio ad unum refertur, et quod ad unum refertur, utriusque est: quia nec a Deo alienari potest quod dedit, nec ab homine quod accepit.

3) I, 8, 11.

4) I, 8, 13.

5) I, 8, 12.

6) I, 24, 54.

Unter der dem Menschen zu seiner Heilswirksamkeit notwendigen Gnade versteht unser Anonymus sowohl die aktuelle für die Intelligenz und den Willen, als die habituelle der Regeneration; indes geht er auf diesen Unterschied nicht näher ein und redet überhaupt von der Notwendigkeit der Gnade wie zu den einzelnen Heilsakten, so auch zur ethischen Wiedergeburt.

Da die Gnade der Regeneration, durch welche alle Sünden nachgelassen und der Mensch geheiligt, seine Sünde getilgt wird, im Taufsakrament erteilt wird, bezeichnet der Verfasser letzteres als den Ursprung des wahren Lebens und der wahren Gerechtigkeit: denn wo der Mensch wiedergeboren werde, da entstehe auch die Wahrheit der Tugenden selber.[1])

Vorstehende Lehre, dass die Gnade das Prinzip der Bekehrung vom Irrtum zur Heilswahrheit sei, und dass die Bekehrung ihr Geschenk sei, wird unter Berufung auf Apgesch. 4, 32 und Gal. 1, 22 als Bestandteil des Glaubens der Urkirche bezeichnet.[2])

§ 4.

## Der freie Wille.

Obgleich die Gnade unbedingt notwendig ist zum Zustandekommen des Heilsprozesses, und es ohne sie zu diesem selbst in seinem ersten Anfang gar nicht kommt und im Verhältnis zur allgemeinen Güte Gottes, d. i. der Providenz aller Kreatur ein reichlicheres Prinzip ist, so wirkt sie das Heil im Menschen doch nicht allein und gewaltsam unter Beseitigung des freien Willens, wie ja selbst den Kleinen die Gnade der Wiedergeburt unter Vermittlung eines fremden Willens zu teil wird. Zwar hat die Gnade bei jeder Rechtfertigung den Vorrang vor dem Willen, indem sie als äussere moralisch auf den Willen, oder als innere real in ihm wirkt; allein dieser Vorzug schliesst den Willen nicht aus, den sie sich

---

1) I, 18, 39: Origo verae vitae veraeque iustitiae in regenerationis est posita sacramento; ut ubi homo renascitur, ibi etiam ipsarum virtutum veritas oriatur (Wirksamkeit des Sakramentes ex opere operato).

2) I, 8, 15: Sic ergo tunc christianus populus didicerat et illi primitivi Ecclesiae, quorum erat unum cor et anima una, sic credebant, ut cum viderent quempiam ad agnitionem veritatis ab errore conversum, glorificarent Deum et fidem correcti confiterentur muneris esse divini.

vielmehr unterwirft und der sich mit ihr verbindet. Die Heilsthätigkeit des Menschen ist daher wie Sache der göttlichen Gnade, so auch zugleich des menschlichen Willens. Mag man die Heilswirksamkeit der Gläubigen in ihrem Anfang, oder Fortgang, oder in ihrer Verharrung bis ans Ende ins Auge fassen, es giebt keine Tugend, weder im Allgemeinen noch Besonderen, die der Mensch besässe, entweder ohne göttliche Gnade oder ohne die Zustimmung seines Willens. Eine Tugend der Nichtwollenden giebt es durchaus nicht.[1]) Diejenigen, welche in Christo wiedergeboren und durch die Gnade eine neue Kreatur werden, sind daher nicht unthätig und vergehen nicht in Trägheit, sondern sie schreiten auf dem Wege guter Werke von Tugend zu Tugend: denn das heisst aus der alten Kreatur eine neue werden, aus dem Bilde des irdischen Menschen nach dem Bilde des himmlischen Menschen reformiert werden.[2]) Wer daher vom Geiste Gottes getrieben ist, darf nicht glauben, dass er keinen freien Willen habe, welchen der Mensch nicht einmal damals verlor, als er sich mit Willen dem Teufel ergab, von dem das iudicium voluntatis zwar verschlimmert, aber nicht aufgehoben wurde. Was also durch den, der verwundete, nicht weggenommen wurde, wird durch den, der heilt, nicht aufgehoben; die Wunde wird geheilt, die Natur nicht beseitigt.

---

1) II, 26, 47: Hanc quippe abundantiorem gratiam (welche zur benignitas generalis hinzutritt), ita credimus benignam, ut nullo modo arbitremur esse violentam, quod quidquid in salvandis hominibus agitur, ex sola Dei voluntate peragatur, cum etiam ipsis parvulis per alienae voluntatis subveniatur obsequium. Gratia quidem Dei illa in omni iustificatione principaliter praeeminet .... sed etiam voluntas hominis subiungitur ei atque coniungitur, ... ut divino in se cooperetur operi, et incipiat exercere ad meritum quod de superno semine concepit ad studium; de sua habens mutabilitate, si deficit, de gratiae opitulatione si proficit. Quae opitulatio per innumeros modos, sive occultos, sive manifestos, omnibus adhibetur: et quod a multis refutatur, ipsorum est nequitiae; quod autem a multis suscipitur, et gratiae est divinae et voluntatis humanae. Sive igitur initia, sive profectus fidelium, sive usque in finem perseverantiam cogitemus, nullum genus, nulla species cuiusquam virtutis occurret, quae vel sine dono divinae gratiae, vel sine consensu nostrae voluntatis habeatur. Ipsa enim gratia hoc omni genere medendi atque auxiliandi agit, ut in eo quem vocat, primam sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem. Nam virtus nolentium nulla est, nec potest asseri vel fidem, vel spem, vel caritatem eis inesse, quorum ab his bonis consensus alienus est.

2) I, 23, 51: Proprium hoc habet nova creatura per gratiam, ut qui figmentum Dei sunt, qui nativitate coelesti conduntur in Christo, non otio torpeant, nec desidia resolvantur, sed de virtute in virtutem per viam bonorum operum ambulando proficiant etc.

Aber was in der Natur verloren gegangen, das wird vom Urheber der Natur wiederhergestellt, bei dem kein Verlust stattfindet, weil alles in ihm ewig ist.[1])

Ist in diesen Stellen unter der Willensfreiheit, welche durch die Gnade nicht aufgehoben wird, die Wahlfreiheit gemeint, so besagen andere, was indessen auch in den seitherigen ausgesprochen ist, dass die Gnade den Willen in seiner Freiheit so wenig negiere, dass sie ihn vielmehr moralisch frei mache. Die Zustimmung des Willens zu den Gütern des Glaubens, oder der Hoffnung und der Liebe, erzeugt nicht allein die Ermahnung der Prediger und die Aufforderung der Lehre, sondern auch nach Prov. 9, 10: Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn, die Furcht, welche den Fürchtenden wollend, und nicht blos wollend, sondern auch weise macht. Wird nun diese Furcht auch durch einen heftigen Schrecken eingeflösst, so wird doch die Vernunft nicht vernichtet, noch der Intellekt aufgehoben, sondern die auf dem Geiste lastende Finsternis verscheucht, sodass der zuvor verderbte und gefangene Wille recht und frei gemacht wird. Wie daher die Seele für keine Tugend fähig ist, ausser sie hat den Strahl des wahren Lichtes empfangen, so giebt die Gnade demjenigen, den sie beruft, nichts, wenn sie in ihm nicht die Augen des Willens geöffnet hat. Dieser Wille ist in vielen gleich von Anfang an in höchster Intensivität vorhanden, in vielen andern dagegen entwickelt er sich nur langsam und zögernd kaum bis zum Zustand der Beharrlichkeit.[2])

---

1) 8, 11.

2) II, 27, 48: Hunc autem consensum non solum cohortatio praedicantium et incitamenta doctrinae, sed etiam metus gignit, propter quod scriptum est: Principium sapientiae timor Domini (Prov. 9, 10). Qui quantislibet terroribus inferatur, non aliud agit, quam ut quem fecerit timentem, faciat et volentem, nec solum volentem sed etiam sapientem . . . Cum hic timor etiam per quandam vim magni terroris immittitur, non ibi ratio extinguitur, nec intellectus aufertur: sed illa potius quae mentem premebat caligo discutitur, ut voluntas depravata prius atque captiva, recta efficiatur et libera. Unde sicut animus nihil virtutis capit, nisi radium veri acceperit luminis, ita gratia nihil ei quem vocat confert, nisi oculos in eo aperuerit voluntatis. Quae in plerisque, sicut superius disputatum est, ab ipso initio sui ardentissima, citis et magnis ditatur augmentis: in plerisque autem tarde cunctanterque proficiens, vix ad ea incrementa provehitur, quae idoneam ad perseverandum habeant firmitatem.

§ 5.

## Gnade nicht nach vorausgehendem Verdienst.

Sind hiernach Gnade und freier Wille die beiden Faktoren im Prozesse der Heilszueignung und Heilsaneignung, so entsteht sofort die nähere Frage, wie sie mit einander das Heil wirken. Von vornherein ist klar, dass sie es nicht in gleicher Weise wirken können. Die Verschiedenheit der Gnade als göttlichen Faktors vom menschlichen Willen als dem endlichen Faktor bedingt eine verschiedene Weise ihrer Wirksamkeit.

Die Bestimmung, welche die Erteilung der Gnade von der vorausgehenden Willensbethätigung abhängig macht und die gratia secundum meritum voluntatis data lehrt, wird aufs entschiedenste zurückgewiesen. Deshalb, weil allen von Natur eingepflanzt ist, zu wollen, könnten diejenigen, welche (und weil sie) wollen, der Heilswahrheit und Gnade nicht teilhaftig werden.[1]) Die Frage nach der Erteilung der Gnade an den Willen lasse sich durch dessen Wollen und Nichtwollen nicht lösen. Daraus, dass manche der Gnade aus Bosheit Widerstand leisten, lasse sich nicht folgern, dass, wer die Gnade hat, sie verdiente: denn obgleich dem Menschen das Nichtwollen des Guten innewohnt, hat er dennoch das gute Wollen nur, wenn es ihm geschenkt wird; jenes, das Nichtwollen des Guten, hat sich die Natur durch Schuld zugezogen, letzteres, das Wollen des Guten, empfängt sie durch die Gnade. Oder könnte etwa die Gnade diejenigen, welche unbekehrt blieben, nicht zur Umkehr bringen? Waren doch diejenigen, welche von der Gnade angezogen wurden, solche, wie jene, die verstossen geblieben sind.[2]) Die semipelagianische Verhältnisbestimmung

---

1) II, 22, 45: . . . . omnem discretionem, qua Deus alios elegit aliosque non elegit (multi enim sunt vocati, pauci autem electi Matth. 20, 16) ad merita humanae referunt voluntatis, docentes scilicet neminem gratis, sed ex retributione salvari: quia naturaliter omnibus sit insitum, ut si velint, possint veritatis esse participes, eiusque affluere gratiam, a quibus fuerit expetita.

2) I, 25, 61 heisst es mit Bezug auf 1. Cor. 4, 7: Igitur profunditas illius quaestionis, quam secundum admirationem Apostoli impenetrabilem confitemur, per liberi arbitrii velle et nolle non solvitur, quia licet insit homini bonum nolle, tamen nisi donatum non habet bonum velle: et illud contraxit natura per culpam, hoc recipit per gratiam. — Ibid. Nr. 62.

führe auf die pelagianische Leugnung der Erbsünde.[1]) Gebührte die Rechtfertigung mittelst des Sakramentes der Taufe vorausgehenden Willensverdiensten, so verlöre die Erlösung durch den blutigen Opfertod Christi allen Wert und die menschlichen Werke wären wegen ihres Vorzuges nicht auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen.[2])

Aus diesen Gründen bezeichnet der Verfasser die Meinung von der Erteilung der Gnade auf Verdienst als einen mit dem katholischen Glauben im Widerspruch stehenden Irrtum.[3]) In der menschlichen Natur, sagt unser Anonymus im wörtlichen Anschlusse an Augustin, liege blos das Können oder die Möglichkeit verdienstlich zu wirken, zur Wirklichkeit dessen aber, was der Mensch vermöge seiner Natur kann, komme es erst durch die Gnade.[4]) Von Verdienst des Willens könne daher nur durch die Gnade, vor ihr und ohne sie nicht die Rede sein. Verdienstlich sei aber das vom Willen durch und mit der Gnade gethane Gute deshalb, weil es die Verneinung des ihm, dem Willen, vermöge seiner Freiheit möglichen Gegenteils an sich habe.[5]) Alle Güter

---

1) I, 22, 46. (S. die Stelle oben S. 7, Anm. 3.)

2) I, 17, 34: Indubitanter agnoscas gratuita esse munera Dei: et sicut nulla sunt tam detestanda facinora, quae possint gratiae arcere donum, ita nulla posse tam praeclara opera existere, quibus hoc quod gratis tribuitur, per retributionis iudicium debeatur. Vilesceret enim redemtio sanguinis Christi, nec misericordiae Dei humanorum operum praerogativa succumberet, si iustificatio quae fit per gratiam, meritis praecedentibus deberetur, ut non munus largientis, sed merces esset operantis.

3) II, 24, 45: Opinio illius erroris, qui gratiam Dei secundum merita hominum dari, audet contra fidem catholicam praedicare.

4) II, 8, 12: Datur unicuique sine merito, unde tendat ad meritum; et datur ante ullum laborem, unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem. Quod ita esse, etiam ex doctrina evangelicae veritatis agnoscitur, ubi per comparationem dicitur, quod homo peregre proficiscens vocavit servos suos, et tradidit illis substantiam suam, et uni dedit quinque talenta, alii autem duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem (Matth. 25, 14), i. e. secundum propriam et naturalem possibilitatem; non autem secundum proprium meritum: quia aliud est posse operari, aliud operari: et aliud est posse habere caritatem, aliud habere caritatem: et aliud est capacem esse continentiae, iustitiae, sapientiae, aliud vero esse continentem, iustum atque sapientem. Non itaque omnis reparabilis reparatur, nec omnis sanabilis sanus est: quia reparabilem et sanabilem esse de natura est, reparatum autem et sanum esse, de gratia est. — Vergl. Augustin. de praedestinat. ss. 5, 10.

5) II, 12, 20: Multis, qui iam iudicio rationis utuntur, ideo liberum esse discedere, ut non discessisse sit praemium: et ut quod non potest nisi cooperante

seien Gaben Gottes, von denen jedoch einige, ohne dass sie verlangt sind (wie der Glaube), zugeteilt werden, damit durch diese empfangenen die noch nicht geschenkten gesucht werden (die Liebe).[1] Gegen die Lehre von der gratia secundum meritum spreche auch das Gleichnis von der Berufung in den Weinberg zu verschiedenen Tagesstunden; denn wenn der Hausvater am Ende des Tages alle Berufenen gleich behandle, so bezahle er ihnen nicht den Lohn für ihre Arbeit, sondern erweise er denen, die er ohne Werke auserwählt hat, den Reichtum seiner Güte, gerade wie diejenigen, denen der Herr nach dem vorausgesehenen Masse ihrer Empfänglichkeit (secundum modulum capacitatis suae, quem in eis distributor substantiae praevidebat) Talente in ungleicher Zahl anvertraute, nicht Belohnung für Verdienst, sondern den Stoff für ihr Wirken (operis materiam) empfingen.[2]

Hiernach ist das Verhältnis des Willens zur Gnade ein umgekehrtes: nicht auf vorausgehendes selbsteigenes Willensverdienst, sondern aus Gnade wird die Gnade erteilt, so dass im Heilsprozess, wenn er zustande kommen soll, die Gnade den Vortritt vor dem Willen hat, der mit ihr, genauer durch sie das Heil wirkt.

Nach dieser Verhältnisbestimmung nimmt der subjektive Heilsprozess seinen Ausgang von dem göttlichen Faktor der Gnade und zwar dadurch, dass letztere den Willen zum Heilswillen präpariert und für ihre Aufnahme empfänglich macht.[3] Selbst die allererste auf das Heil gehende Regung und Bewegung des Willens ist eine Wirkung der Gnade. Sie flösst dem Willen die Sehnsucht nach dem Heil ein[4], und befestigt in ihm die

---

Spiritu Dei fieri, eius meritis deputetur, cuius id potuit voluntate non fieri. — Ibid. 28, 53 heisst es zu 1. Cor. 1, 31: Quamvis auxilio Dei steterint, tamen quia in se habebant unde caderent, ipsorum sit meritum, quod steterunt.

1) II, 8, 13: Acceperant ergo etiam isti (Matth. 25, 31) fidem, sed non sectati fuerant dilectionem: nec de non servato, sed de non aucto munere damnabuntur. Quamvis enim omnia bona dona sint Dei, ideo tamen quaedam etiam non petita tribuuntur, ut per ipsa quae accepta sunt, ea quae nondum sunt donata, quaerantur.

2) Ibid.

3) II, 26, 47. (Siehe das Citat S. 14 Anm. 1 gegen Ende.)

4) I, 18, 12: Homo mortalis damnata in Adam origine carnaliter natus, ad spiritualem novi generis dignitatem, nisi spiritu sancto regente, non pervenit. Sed nec ullo hanc desiderio appetit, qui calorem ipsius desiderii non accepit a Deo, de quo dicit Dominus: Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut ardeat (Luc. 12, 49)? Ignis autem iste dilectio est Dei, quam amator mundi non potest corde captivo concipere; plenus

durch die Predigt der Heilswahrheit hervorgerufene Glaubensgeneigtheit.[1]) Den Sieg soll der Mensch durch denjenigen suchen, der allein nicht besiegt wurde und für alle siegte; und wenn er ihn sucht, so zweifle er nicht, dass er die Geneigtheit zu suchen von dem empfangen hat, den er sucht.[2])

Von der Sehnsucht nach dem Heile zu diesem selbst durch die Rechtfertigung kommt es nur unter Voraussetzung des Glaubens, der in diesem Prozesse ein notwendiges Moment ist. Ohne ihn bliebe der Mensch, mag er Jude oder Heide sein, Sünder; und wenn er im Unglauben verharrte, ruhte auf ihm der von Adams Sünde herrührende Zorn Gottes.[3]) Eben dieser Glaube kann nun selbstverständlich, wenn schon die blosse Sehnsucht nach dem Heile von der Gnade gewirkt ist, nicht unsere selbsteigene Sache sein[4]) und aus menschlicher Weisheit stammen.[5]) Ursprung des guten Willens und des gerechten Handelns[6]), sowie Anfang der Verdienste ist der Glaube nur dadurch, dass er ein Gnadengeschenk Gottes ist.[7]) Den positiven Beweis hierfür erbringt der Verfasser gegen die Semipelagianer, welche den Glauben als eigene Sache des Willens der Gnade vorausgehen lassen, aus einer reichlichen Anzahl neutestamentlicher Bibelstellen. Wenn der

---

est enim amore vanitatum. — Ibid. 9, 17: Qui ad Deum per Deum veniunt, et salvari volentes omnino salvantur, quia ipsum desiderium salutis ex Dei inspiratione concipiunt, et per illuminationem vocantis in agnitionem veniunt veritatis.

1) Ibid. 8, 14: . . . , . qui incitavit evangelizantis officium, audientis quoque firmavit affectum. — Vergl. hierzu c. 7 gegen Ende.

2) Ibid. 8, 11: Non ergo fidat viribus suis . . . .; sed per illum quaerat victoriam, qui solus non est victus et omnibus vicit: et si quaerit, non dubitet quaerendi affectum ab illo se accepisse, quem quaerit.

3) Ibid. 18, 39: Sive iudaeus legis scientia tumens, sive graecus studio sapientiae inflatus, priusquam iustificetur per fidem Christi, conclusus est sub peccato: et si in sua infidelitate perstiterit, ira Dei manet super eum.

4) I, 23, 51: fides non ex nobis, sed ex Dei dono habetur.

5) Ibid. 23, 50: Non autem ex humana sapientia esse fidem, sed ex inspiratione divina ipsius veritatis voce firmatur (Matth. 16, 15 seq.).

6) Ibid. 23, 48: Fides bonae voluntatis et iustae actionis est genitrix. — Vergl. hiermit Trid. VI. cap. 8: Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.

7) Ibid. 24, 52: Fidem, qua iustificatur impius, nisi ex Dei munere non haberi, eamque nullis meritis praecedentibus tribui, sed ad hoc donari, ut principium possit esse meritorum. — 23, 47: Omne hominis bonum meritum ab initio fidei usque ad perseverantiae consummationem, donum atque opus esse divinum.

Apostel Gott für den Glauben der Adressaten seiner Briefe Danksage (Röm. 1, 8. Eph. 1, 15 ff. Kol. 1, 3 ff. 1. Thess. 1, 2. 2, 13), so sei dies ein vollgiltiger Beweis dafür, dass der Glaube der Glaubenden ein Geschenk Gottes sei, da sie Gott, der zu ihnen in der Predigt der Heilswahrheit durch Menschen spreche, glaubten, der in ihnen bewirkte, dass sie glaubten.[1]) Dass man den Geist des Glaubens aus Gott habe, lehre 1. Joh. 4, 2 ff. Von Gott rühre ferner her die Einheit im Glauben und die Übereinstimmung in ihm zur Ehre Gottes (Röm. 15, 5—13).[2])

Wie der Glaube als Sache des Willens, so ist auch die Erkenntnis seines Inhaltes von der Gnade gewirkt. Gott giebt, sagt der Verfasser, seine Gesetze in den äusseren Sinn der Menschen und schreibt sie mit seinem Finger in ihre Herzen, damit sie die Erkenntnis Gottes nicht durch menschliche Lehre, sondern durch den Unterricht des höchsten Lehrers empfangen. Denn weder wer pflanzt, noch begiesst, ist etwas, sondern wer das Gedeihen giebt, Gott (1. Kor. 3, 7).[3]) Täglich pflanzt Gott in die Herzen derer, die er beruft (Jer. 31, 33), seinen Willen und schreibt die Wahrheit mit dem Griffel des hl. Geistes alles, was der Teufel aus Neid in den Blättern der Seele gefälscht hat, aus Erbarmen wieder ein. Wenn daher das Wort Gottes durch den Dienst der Prediger zum fleischlichen Ohr gelangt, so vereinigt sich mit dem Laut der menschlichen Stimme die Wirksamkeit der göttlichen Macht; und derjenige, welcher den Prediger zu seinem Amte anregte, kräftigte auch die Gesinnung des Zuhörers. Süss wird der Seele die Speise des Wortes, die alte Finsternis wird durch das neue Licht verscheucht und der innere Blick von der Finsternis des alten Irrtums befreit; die Seele schreitet von Wille zu Wille; und wenn dieser Auflösungsprozess sich auch etwas verzögern sollte, indem zum grossen Nutzen der Gläubigen durch die im Menschen verbleibende Concupiscenz stets Veranlassung zum Kampf gegeben ist, damit die Heiligkeit nicht übermütig wird, während die Schwachheit aus-

---

1) Ibid. 23, 48: Potuitne plenius aut evidentius demonstrari, Dei esse donum credentium fidem, quam ut ideo agerentur gratiae Deo, quoniam hic quibus verbum Dei per homines praedicabatur, non quasi de hominum sermone dubitarunt, sed tamquam Deo loquenti per homines crediderunt, qui in ipsis est operatus ut crederent?

2) Ibid. 23, 49.

3) I, 9, 18: Dat Deus leges suas in sensu ipsorum easque in cordibus eorum digito suo scribit, ut agnitionem Dei non doctrinae humanae opere, sed magisterio summi eruditoris accipiant.

getrieben wird, so behält doch der Geist durch Gottes Hilfe geschützt die Oberhand.[1])

Schenkt Gottes Gnade den Glauben, ohne dass nach ihm ausdrücklich verlangt wird, so werden die übrigen Güter auf sein Verlangen erteilt, und zwar in einer Manchfaltigkeit, welche auf den Reichtum der sie erteilenden Gnade hinweist.[2]) Der anonyme Verfasser führt eine lange Reihe alt- und neutestamentlicher Bibelstellen auf, zum Beweise, dass alle unsere guten Gedanken, Erkenntnisse, Worte, und jedes heilige Werk, insbesondere die Enthaltsamkeit, Gabe Gottes des hl. Geistes seien.[3])

Die Heilswirksamkeit des Willens beruht ganz auf der Gnade; doch macht diese keinen unversuchbar.[4]) Daher ist sie nicht blos zum Anfang, sondern auch zur Fortsetzung der Heilsverwirklichung notwendig; nicht minder aber auch zur Vollendung.[5]) Da letztere Gnade aber (donum perseverantiae) die dem Willen eignende Veränderlichkeit, vermöge welcher er nicht wollen kann, insbesondere nicht die Concupiscenz im Menschen wegnimmt, — sonst hätte ja niemals einer, der gläubig war, vom Glauben abfallen können u. s. w. —, sind die Verharrenden einerseits gemahnt zu wachen, was sich auf den Willen bezieht, anderseits aber auch zu beten, dass sie nicht in Versuchung geraten, womit auf die Notwendigkeit der Gnade zur Verharrung im Guten hingewiesen ist.[6]) Nicht blos Anfänger, sondern auch fortgeschrittene Heilige haben zu beten: Führe uns nicht in Versuchung, sondern

1) I, 8, 13. 14: . . . . Quum igitur verbum Dei per ministerium praedicantium auribus carnis infertur, miscetur operatio potentiae divinae cum sono vocis humanae; et qui incitavit evangelizantis officium, audientis quoque firmavit affectum. Dulcescit animae cibus verbi, veteres tenebrae nova luce pelluntur, et obtutus interior caligine antiqui erroris exuitur etc.

2) I, 24, 52. (S. S. 19 Anm. 7.)

3) I, 24, 52 seqq.

4) II, 35, 63: Neminem prorsus Dei gratia intentabilem facit.

5) I, 23, 51: Ille inchoat, ille auget et perficit, cuius agricultura, cuius aedificatio et cuius figmentum sumus. — Ibid. Nr. 59: Ex Deo esse principium et profectum, consummationemque virtutum (Thess. 3, 11 seqq.). — Ibid. 25, 61: Omnia quae ad promerendam vitam aeternam pertinent, sine gratia Dei nec inchoari, nec augeri posse, nec perfici. — I, 9, 16.

6) II, 28, 50: Qui (Deus) ad obediendum sibi, ipsum velle sic donat, ut etiam a perseveraturis illam mutabilitatem, quae potest nolle, non auferat. — Ibid. 28, 52: Licet innumeris sanctis suis donet virtutem perseverandi usque in finem divina protectio, a nullis tamen aufert quod ipsis repugnat ex ipsis, ut in omnibus studiis eorum atque conatibus semper inter se velle et nolle decertent.

erlöse uns vom Übel (Mtth. 6, 13).[1]) Als Beweis hierfür wird an das Gebet des Herrn für Petrus, damit er in seinem Glauben nicht wanke, erinnert,[2]) und eine Reihe von Bibelstellen citiert.[3])

Ruht die Heilswirksamkeit des Willens in ihrer Totalität auf der Gnade und giebt es kein Verdienst ohne die Gnade, so ist alles wahre Verdienst von Anfang bis zur Vollendung des Heilswerkes göttliches Geschenk.[4])

Obgleich nach der bisher dargelegten Lehre die Heilsthätigkeit und ihr Werk das gemeinsame Produkt der Gnade und des freien Willens ist, so wird dennoch das, was das Werk beider Faktoren ist, auf einen zurückgeführt, nämlich auf Gott, weil er, resp. seine Gnade sich zum menschlichen Willen als der ursächliche und beginnende Faktor verhält, während der Wille der bedingte ist, und der Mensch durch sie, die Gnade, in inniger Gemeinschaft und Einheit mit Gott steht.[5])

## § 6.

## Das Mass der Gnade.

Was das Mass der Gnade, welche Gott giebt, betrifft, so ist dasselbe nicht in aller Zeit und in allen Menschen gleich.[6]) Wie

---

1) Ibid. Nr. 53.

2) Ibid. Nr. 51: Zu Luc. 22, 31 wird bemerkt: Si ergo defectura erat fides tanti apostoli, nisi pro ea Christus oraret, inerat ei procul dubio mutabilitas, quae posset in tentatione nutare. Et non ita iam perseverantiae fuerat virtute solidatus, ut nullis periculis esset obnoxius.

3) I, 24, 58: In fide autem et in operibus bonis proficere ac perseverare usque in finem muneris atque auxilii esse divini, sanctarum scripturarum confirmat auctoritas. — Nebst andern Stellen citiert hierfür der Verfasser Phil. 1, 6: Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu. Die pelagianische Deutung, dass in vobis gleich ex vobis sei, und demnach et initium et consummatio operis non ad Deum sed ad hominem, qui et incipere et perficere voluisset, sich bezöge, wird unter Berufung auf Phil. 1, 28. 2, 13 als insanissima superbia bezeichnet. — Zu Röm. 8, 35 seqq. wird (Nr. 59) bemerkt: Charitas Christi, qua eos, quos diligit, insuperabiles facit, id est, usque in finem perseverantes: nam quid aliud est perseverare quam tentatione non vinci? — Ibid. Nr. 60.

4) I, 23, 47: Omne hominis bonum meritum ab initio fidei usque ad perseverantiae consummationem donum atque opus esse divinum.

5) I, 6, 9 (S. S. 12, Anm. 2).

6) II, 6, 10: Et in his diebus, quibus totum mundum ineffabilium donorum flumina rigant, non idem modus omnibus, nec eadem mensura confertur. —

im Reich der Pflanzenwelt sich nicht blos eine Spezies und ein Genus vorfindet, sondern in beiderlei Beziehung Vielheit und Manchfaltigkeit herrscht, so sind auch die Werke und Gaben der Gnade unzählig verschieden und abwechselnd. Und wie die Pflanzen ihren vollen Schmuck nicht sofort bei ihrem Hervortreten haben, sondern sich hierzu in bestimmter Ordnung entfalten, so entstehen auch die Samen der Gnadengaben und die Pflanzen der Tugenden auf dem Acker des menschlichen Herzens nicht sogleich so, wie sie erst sein werden: nicht leicht findet sich im Anfange die Reife vor, und beim Beginn die Vollkommenheit.[1]) Zwar hat Gott in seiner Macht und Barmherzigkeit seine Geschenke etlichen alttestamentlichen Persönlichkeiten, abgesehen von jeder successiven Entwicklung, sogleich in ihrer ganzen Fülle erteilt.[2]) Allein häufiger und zahlreicher ist jener Teil der Menschen, dem er seine Gnade teilweise und in ihrem fortschreitenden Wachstum erweist, damit die erteilten Geschenke die Ursache der zu erteilenden erzeugen. Schon die den Willen zum Heilswillen zubereitende Gnade (gratia praeparans Prov. 8, 35) ist verschiedenen Masses.[3]) Manche haben den Glauben empfangen, der in ihnen aber nicht ohne Schwäche ist, wie denn einer bei Markus 9, 24 betet: Ich glaube, o Herr, hilf meinem Schwachglauben; und die Apostel bitten den Herrn, er möge ihren Glauben stärken (Luc. 17, 5). Andere verstehen nicht, was sie glauben: und viele von ihnen kommen nicht weiter. Viele aber empfangen sofort das Licht der Erkenntnis. Die Erkenntnis selber aber hat nicht in allen dieselbe Kraft oder das gleiche Vermögen. Und die meisten, obwohl sie mit dem Glauben und dem Intellekt geschmückt erscheinen, leiden doch am Mangel der Liebe und können dem, was sie durch Glauben und Intellekt sehen, innerlich nicht anhängen, weil man in dem nicht verharren kann, was man nicht mit ganzem Herzen glaubt.[4])

---

Ibid. 9, 14: Sic semper (Dominus) misericordiam suam et iustitiam temperavit, ut secretissima aeterni consilii voluntate noluerit in omnibus temporibus super omnes generationes, aut super omnes homines aequales donorum suorum esse mensuras. — Ibid. 11, 16: Innumerabilibus differentiis gratiae opera et dona variantur, inque ipsis singulis generibus munerum dissimiles sunt gradus et impares quantitates.

1) II, 11, 16: . . . . ita et semina charismatum plantaeque virtutum, non in omni agro cordis humani totum hoc pariter, quod sunt futura, nascuntur: nec facile reperitur in exordio maturitas, et in inchoatione perfectio.

2) II, 11, 17.

3) II, 21, 40. 22, 41.

4) II, 11, 16. 17. 18.

Desgleichen verhält es sich mit der Liebe. In manchen ist der Wille von Anfang an von Liebe glühend, und sofort in grossem Masse gemehrt: in den meisten aber schreitet der Liebewille langsam und zaudernd vorwärts und gelangt kaum zu jenem Wachstum, welches die zum Verharren geeignete Festigkeit hat.[1]) Nicht immer wird die Liebe von denen, die sie empfangen, in ihrer Fülle aufgenommen. Denn es giebt eine Liebe, die von einer andern übertroffen werden kann; und oft erschlafft die Liebe zu Gott durch die Liebe zur Welt, wenn sie nicht durch den hl. Geist zu jener Glut gesteigert wird, welche ihre Erkaltung, oder ihre Lauigkeit unmöglich macht. In dem unaussprechlichen Geschenk dieser Liebe gründet die Summe aller Geschenke, sie ist gewissermassen das Leben aller Tugenden, daher werden die übrigen Gaben zu dem Zwecke erteilt, dass die gläubige Seele durch sie nach der vollkommenen Liebe ringen und streben kann. Da diese Liebe nicht blos aus Gott, sondern selbst Gott ist, macht sie denjenigen, den sie mit dem Strom ihrer Wonne erfüllt hat, standhaft, ausharrend und unbesiegbar.[2])

Der Grund des verschiedenen Masses der Gnade liegt nicht in der Verschiedenheit der Verdienste der Menschen, da ja die Gnade die Ursache jeglichen Verdienstes ist, sondern im Willen Gottes. Warum dieser aber so bei Erteilung seiner Gnade verfährt, ist für uns ein undurchdringliches Geheimnis; denn wer wollte sich anmassen, die Ursachen der Werke und Ratschlüsse Gottes zu erforschen? Giebt es doch auch in der natürlichen Ordnung der Welt für uns der Geheimnisse genug.[3]) Nur dies ist gewiss, dass Gott nicht ungerecht ist und eine Klage über sein Verfahren nicht zulässig ist. Wenn Eltern einige von ihren Kindern ohne und vor aller Prüfung ihrer Sitten und vor irgend einem Erweis ihrer Pietät in besondere Affektion nehmen, wenn Herren,

---

1) II, 27, 48. (S. die Stelle oben S. 15, Anm. 2.)

2) II, 11, 19: Quae (sc. perfecta caritas) quoniam non solum ex Deo, sed etiam Deus est, stabiles atque perseverantes atque insuperabiles facit, quos flumine suae voluptatis impleverit.

3) II, 22, 42: Quis audeat causas operum et consiliorum eius inquirere? Inscrutabile enim est, valdeque secretum, cur tantis differentiis conditio humana variata sit. Illum ab infantia usque ad senectutem longaeva carpit infirmitas, nec inter perseverantes dolores statutae deficit tempus aetatis. Illum integris valentem viribus annosissimus vigor vegetat. Huic in pueritia finis est, illi in adolescentia. Huic ultra iuventutem non licet progredi, illi impossibile est usque ad loquendi rudimenta grandescere etc.

deren Stellung ihren Dienern gegenüber frei ist, von diesen einige auserwählen und gütiger behandeln und mit grösserer Liberalität belehren, wird man sich dann über den höchsten Vater und wahren Herrn beschweren können, weil in seinem grossen Hause alles in unzähligen Unterschieden vorkommt?[1])

§ 7.

## Die Prädestination.

Wenden wir uns nach Darlegung des Verhältnisses zwischen Gnade und freiem Willen zur Prädestinationsfrage, welche die nächste Veranlassung zur Abfassung der Schrift de vocatione omnium gentium war.

Das Problem, welches der Verfasser zu besprechen unternahm, lautet, wie bereits erwähnt: Warum werden in Wirklichkeit nur einige selig, da doch nach der Bibel Gott alle selig haben will?

Wie aus dieser Fragestellung von selbst ersichtlich ist, nimmt der Verfasser die faktische Beseligung blos eines Teils der Menschen an. Da die Beseligung auf dem Willen Gottes beruht und diesen zur Voraussetzung hat, ist unserem Verfasser die Prädestination eine partikuläre, sich auf diejenigen erstreckende, die in Wirklichkeit zur Seligkeit gelangen. Die Prädestination ist aber wie Sache des göttlichen Willens, so auch der Präscienz: die zur Seligkeit gelangenden sind als solche von Gott vorausgewusst und vorausgewollt oder geordnet.[2]) Aus der Ewigkeit des göttlichen Willens und Wollens folgt, dass die in der Zeit Beseligten als solche schon von Ewigkeit her durch Gott auserwählt waren. Es giebt in Gott, sagt der Verfasser, keine zufällige Wil-

1) II, 32, 57: Si de parentum carnalium iudiciis conqueri non audemus, cum aliquos filios suos ante ulla morum examina, ante aliqua pietatis obsequia, indulgentiore amplectuntur affectu etc. . . .: numquid de summi Patris et veri Domini benevolentissima aequitate causandum est, quod in magna domo eius innumeris differentiis universa variantur? Cumque nemo aliquid boni habeat, quod non ille donaverit, non omnes tamen iisdem virtutibus micant, aut eadem charismatum dote ditantur. Nec possumus hanc diversitatem graduum causis aptare meritorum, cum totius boni meriti principalis causa sit gratia, de cuius opibus sumitur, quidquid in singulis probabile reperitur.

2) I, 9, 17: Quicumque Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt (Rom. 8, 14) . . . Sunt enim filii promissionis, merces fidei, spirituale semen Abrahae, genus electum, regale sacerdotium, praescitum et praeordinatum in vitam aeternam.

lensbewegung, keinen neuen Willen, noch einen zeitlichen Entschluss, noch ändert sich sein Denken mit der Änderung der verschiedenen Dinge, sondern sämtliche Zeiten und alles Zeitliche erfasst er mit ewigem und festem Blick und allen hat er alles schon zugeteilt, er, der, was zukünftig ist, bereits gemacht hat.[1]) Das in der Zeit erteilte Geschenk und Werk der Gnade war daher von Ewigkeit her im Ratschluss Gottes, und alle Söhne der Kindschaft waren nicht erst in der Zeit, da sie als bereits existierende berufen wurden, sondern vor Grundlegung der Welt auserwählt. Wer von den Menschen in dieser Auswahl in Christo nicht vorauserkannt ist, kann in keiner Weise mit ihm in Gemeinschaft treten. Denn alle, die in das Reich Gottes zu irgend einer Zeit berufen sind und ins Leben treten werden, sind in dieser Berufung, die aller Zeit vorausging, eingezeichnet. Und wie keiner der Ungläubigen in diesem Ratschluss gezählt wird, so ist keiner der Frommen von dieser Segnung ausgesondert. Denn von der Fülle der Glieder des Leibes Christi geht zufolge der untrüglichen Präscienz Gottes nichts verloren, und an der vorauserkannten und in Christo vor aller Zeit auserwählten Summe kann nach 2 Tim. 1, 9 — Eph. 1, 4 keine Minderung erfolgen.[2])

Da ferner Gottes Präscienz untrüglich und sein Wille unbedingt wirksam ist, so werden die in ihrer Seligkeit vorauserkannten

---

1) II, 33, 59: Omnes varietatum compugnantiae et universae dissimilium provectuum causae, quas investigare et discernere non valemus, in illa aeterna scientia simul notae, simulque divisae sunt: et nihil ibi inordinatum est, etiam de necdum existentium qualitatibus actionum. Quoniam non est in Deo accidens motus, aut nova voluntas, aut temporale consilium, nec cogitatio eius cum rerum mutabilium inaequalitate variatur; sed cuncta pariter tempora et temporalia, sempiterno ac stabili comprehendit intuitu, et omnibus omnia iam retribuit, qui quae sunt futura, iam fecit.

2) I, 9, 19: Et illi quidem, qui audito Evangelio credere noluerunt, inexcusabiliores facti sunt, quam si nullum praeconium veritatis audissent; sed certum est eos apud praescientiam Dei Abrahae filios non fuisse, nec in illorum sorte numeratos, de quibus dictum est Gen. 28, 14: Benedicentur in semine tuo omnes tribus terrae. — II, 33, 60: Donum atque opus gratiae in aeterno semper Dei mansisse consilio, omnesque adoptionis filios non solum in eo tempore, quo iam existentes vocati sunt, sed etiam priusquam mundus constitueretur electos. In qua electione quidquid hominum in Christo praecognitum non est, nulla eidem ratione sociabitur. Omnes enim qui in regnum Dei de cuiuslibet temporis vocatione venturi sunt, in ista, quae secula cuncta praecessit, adoptione signati sunt. Et sicut nullus infidelium in hac sorte numeratur, ita nullus piorum ab hac benedictione discretus est. De plenitudine quippe membrorum corporis Christi, praescientia Dei, quae falli non potest, nihil perdit: et nullo detrimento minui potest summa praecognita, atque in Christo ante secula aeterna praeelecta.

und gewollten, oder zum ewigen Leben vorausgeordneten so gewiss einstens wirklich selig, als sie vorauserkannt und gewollt sind; das Gegenteil ist nicht denkbar, da sonst die der Intelligenz und dem Willen Gottes zukommenden, soeben angegebenen Eigenschaften verneint würden und der wahre Gottesbegriff verloren ginge.[1]) Die nicht selig werden, sind nicht in der Zahl der Prädestinierten beschlossen.[2])

Wiewohl nun dem Verfasser die faktische Beseligung und die ihr vorausgehende Prädestination eine partikuläre ist, so bezeichnet er doch die so Prädestinierten oder Auserwählten im Anschluss an den augustinischen Prädestinationsbegriff als eine spezielle Allgemeinheit im Unterschied von der Gesamtheit aller Menschen, sofern aus der ganzen Welt die ganze Welt, von allen Menschen alle Menschen, Menschen jeglicher Nation und jeglichen Geschlechtes, Standes und Alters auserwählt seien.[3])

Fragt man nach dem Grunde dieses distributiven Verfahrens Gottes bei der Prädestination, so wird vor allem die Ansicht, als ob derselbe im menschlichen Willen liege, energisch zurückgewiesen. Ausser dem, was bereits gegen den Begriff der gratia secundum meritum data gesagt worden ist, bringt der Verfasser wider die Ansicht von der Erwählung eines Teiles der Menschheit auf Grund vorausgehenden Verdienstes folgende Argumente bei. Gegen sie spreche der Umstand, dass unzähligen Völkern so viele Jahrhunderte lang das Licht des Evangeliums, das ihnen nicht gepredigt wurde, nicht leuchtete. Ihre Nachkommen waren, wie aus Jes. 9, 2 und 1. Petr. 2, 9 ersichtlich sei, nicht besser, und die früheren Zeiten wurden von der Gnade nicht übergangen, als ob sie im Verhältnis zur späteren Zeit für sie unfähig gewesen wären; so wenig sei dies der Fall, dass nach dem ewigen und

---

1) I, 9, 18: Si ergo impossibile est ista non fieri, quia nec incerta praescientia Dei est, nec mutabile consilium, nec inefficax voluntas, nec falsa promissio, omnes isti de quibus haec praedicta sunt, sine cuiusquam exceptione salvantur.

2) II, 33, 60.

3) I, 9, 21: Habet (ergo) populus Dei plenitudinem suam: et quamvis magna pars hominum salvantis gratiam aut repellat aut negligat; in electis tamen et praescitis atque ab omnium generalitate discretis specialis quaedam censetur universitas, ut de toto mundo totus mundus liberatus, et de omnibus hominibus omnes homines videantur assumpti. — II, 33, 58; Nulla pars mundi ab Evangelio vacat Christi. Et licet illa generalis vocatio non quiescat, tamen etiam ista specialis iam universis est facta communis. Ex omni gente, et ex omni conditione adoptantur quotidie millia senum, millia iuvenum, millia parvulorum.

unabänderlichen Ratschluss Gottes trotzige, im Dienst der Sünde stehende Völker auserwählt wurden, wodurch Gottes Gnade und Macht sich noch bewunderungswürdiger erwiesen habe. Die Söhne wie die Väter waren gleicher Impietät schuldig und dieselbe Blindheit der Ignoranz verstrickte alle zusammen in dieselben Irrtümer. Was also die Vorfahren nicht verdienten, das kann auch den Nachkommen nicht zufolge Verdienstes zuteil werden.[1])

Die Pradestination erfolge vielmehr aus Gnaden. Ein besonderer Beweis hierfür ist dem Verfasser die Erwählung der unpersönlichen Kinder. Wenn die Behauptung, bei Erwachsenen erfolge die Erwählung ebenso auf Verdienst des Willens wie der Ausschluss vom Heile, noch einen scheinbaren Grund (aliquam ratiunculam) für sich hat, so ist dieselbe bei den Kleinen, die keinen Vernunft- und Willensgebrauch haben, sinnlos. Durch die Erbsünde befindet sich die ganze Zahl dieser Kleinen im Schuldverhältnis gegenüber Gott, was sie mit den übrigen Sterblichen gemeinsam haben, während auf die persönlich moralische Beschaffenheit angesehen die Gesamtheit derselben ohne Sünde ist. Einen Grund der Unterscheidung findet also die menschliche Gerechtigkeit bei ihnen nicht, dagegen hat die unaussprechliche Gnade Gottes Grund zu ihrer Auserwählung, der uns jedoch verborgen ist. Handelt es sich nun um die Unterscheidung aller Menschen, so können die Kleinen von ihnen nicht geschieden und anders behandelt werden. Da nun ihnen die Gnade sine ullo merito zuteil wird, werden auch die Erwachsenen gratuito auserwählt oder prädestiniert.[2])

Die Gratuität der Prädestination wird ferner erschlossen aus der Wirkung des Taufsakramentes, wonach Menschen, die ein langes Leben in Sünde zugebracht haben, sine ullo suffragio bonorum operum Tilgung ihrer Schuld für jegliches Vergehen erhalten und in die Gemeinschaft des himmlischen Reiches aufgenommen werden.[3])

1) I, 15, 32: ... Nec meliores fuisse eorum posteros possumus dicere ... Non ergo meritis minorum tribuitur quod non meruere maiores. Par enim impietas et patres accusabat et filios, eademque ignorantiae caecitas omnes simul in eosdem mergebat errores.

2) I, 16, 33. 22, 45. 46.

3) I, 17, 34: S. S. 17 Anm. 2. — 35: Unde autem probari posset, quod ad evacuandum originale peccatum nulla idonea esset industria? nisi et impii et facinorosi per lavacrum Christi assumerentur in regnum, agnoscerentque qui in sua iustitia gloriantur, quam nihil dignum agere possint adoptione filiorum Dei, si

Im augustinischen Lehrsystem stehen gratia sine ullo merito data und Prädestination in bedingendem Verhältnis zu einander: weil die Gnade nicht nach vorausgehendem Verdienst erteilt wird und als solche nur einem Teil der Menschen zukommt, ist auch die Prädestination, was ihren Umfang betrifft, nur eine partikuläre; und umgekehrt verlangt der partikuläre Prädestinationsbegriff den Begriff der Gnade ohne alles Verdienst. Nur so komme Gottes Gnade und Gerechtigkeit zur Offenbarung: würde jeder Mensch erlöst, so bliebe verborgen, was der Sünde von der Gerechtigkeit gebührt; würde aber keiner erlöst, so bliebe unbekannt, was die Gnade spendet.[1])

Dieser Auffassung, wonach die Gnade nur auf einen Teil der Menschen beschränkt sein kann, begegnen wir nun auch bei unserm Anonymus, wenn er behauptet, die Gnade als gratia specialis habe man in ihrem Unterschiede von der benignitas generalis d. i. der auf alle unterschiedslos sich beziehenden Providenz nur, wenn sie einem Teil der Menschen geschenkt werde; würde sie allen zukommen, so würde sie mit der benignitas generalis identificiert und wäre diese die eigentliche Gnade.[2]) Dem partikulären Prädestinationsbegriff, auf den diese Exposition hinausläuft, giebt der Verfasser Ausdruck durch die oben schon erwähnte Behauptung, dass sich in den aus der Gesamtheit aller Ausgeschiedenen und Auserwählten eine gewisse spezielle Allheit darstelle.[3])

Dieser (augustinische) Prädestinationsbegriff wurde von den Semipelagianern aufs entschiedenste bekämpft. Zunächst, wendeten sie ein, harmoniere derselbe nicht mit jenen Bibelstellen, in denen, wie Jes. 45, 23, Gott verheisse, dass alle ohne jede Ausnahme vor ihm die Kniee beugen, und jede Zunge Gott bekennen, alle also an

---

ad regenerationis non pervenerint sacramentum, cum eadem qua scelestissimi peccatores conditione teneantur, pares futuri in santificatione, si affuerit regeneratio; simul perituri, si cessaverit ablutio.

1) Augustin. ep. ad Sixtum ...: Si omnis homo liberaretur, utique lateret, quid peccato per iustitiam debeatur; si nemo, quid gratia largiretur.

2) II, 25, 46: Quae (specialis gratiae largitas) licet copiosius nunc quam ante praestetur, causas tamen distributionum suarum Dominus apud scientiam suam tenuit, et intra secretum potentissimae voluntatis occuluit: quae si omnibus uniformiter affluerent, non laterent. Et quam nulla est ambiguitas de benignitate generali, tam de speciali misericordia nihil quod stupendum esset existeret: ac proinde illa esset gratia, ista non esset.

3) I, 9, 21. — Vergl. hiermit Augustin de correption. et gr. 14, 44. — Ep. ad Vital. c. 6. Enchirid. c. 29, 73.

ihn glauben werden. Die Lehre von einer partikulären Vorausbestimmung zum Heile stelle demnach Gottes Wahrhaftigkeit und Treue in Frage. Halte man aber daran fest, dass Gottes Verheissung. wie der Glaube lehrt, untrüglich sei, und dass alles, was er beschlossen hat, durchaus geschieht, so stehe dem die Thatsache entgegen, dass viele tausend Menschen noch den Dämonen dienen und vor den Idolen die Kniee beugen.[1])

In Erwiderung hierauf wird bemerkt, wiewohl in der unwandelbaren Scienz Gottes die Menschheit unterschieden sei, so gedenke sie doch, mag von den Guten oder den Bösen die Rede sein, des einen Teils so, als ob sie von sämtlichen Menschen keinen übergehe.[2]) Wenn der Apostel 2. Kor. 5, 17 sage, das Alte hat aufgehört, alles ist neu geworden, so scheine er zu behaupten, dass alle Menschen erneuert worden seien. Koloss. 1, 19. 20 heisst es: Es gefiel ihm (Christus), dass in ihm die ganze Fülle wohnen und durch ihn alles in ihm versöhnt werden sollte. Redet hier der Apostel, so fragt der Verfasser, nicht so, als ob er so verstanden werden wolle, dass jeder dieser Wiederversöhnung teilhaftig werde?[3]) In andern Stellen, wo von den Gottlosen die Rede ist, werde, was nur von einem bestimmten Teile gilt, auf alle Menschen bezogen. So Phil. 2, 21: Alle suchen das ihrige, und nicht was Sache Jesu Christi ist. Ps. 13, 2. 3: Der Herr schaut vom Himmel herab auf die Menschenkinder, um zu sehen, ob einer verständig sei oder Gott suche. Alle sind abgewichen, insgesamt haben sie sich unnütz gemacht, keiner ist, der Gutes thut, auch nicht ein einziger.[4])

Aus diesen und anderen Zeugnissen wird gefolgert, dass bisweilen statt eines Teils der Erde die ganze Erde, statt eines Teils der Welt die ganze Welt, anstatt eines Teiles der Menschen alle Menschen genannt werden.[5]) Doch weise auf diese Unterscheidung die Schrift meistens sofort hin, um den Sinn des Lesers von der Gesamtheit auf den gemeinten Teil zu lenken.[6]) So sage der Apostel 1 Kor. 1, 23: »Wir predigen Jesum Christum den Gekreuzigten, der den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit, den berufenen Juden und Griechen aber Gottes Kraft

1, I, 9, 17. 20.
2) Ibid. nr. 20.
3) Ibid.
4) Ibid. nr. 21.
5) Ibid. nr. 22.
6) Ibid.

und Weisheit ist.« Ist etwa, fragt der Verfasser, Christus eine Kraft für diejenigen, denen er ein Ärgernis, oder für diejenigen Weisheit, denen er Thorheit ist? Allein weil einige von ihnen durch den Glauben gerechtfertigt wurden, andere aber in ihrer Gottlosigkeit verharrten, unterschied er das eine Genus der Glaubenden und Nichtglaubenden durch die Bezeichnung der Berufenen, um diejenigen, welche er als dem Glauben entfremdete bezeichnete, obwohl sie das Evangelium gehört hatten, als extranei vocationis zu charakterisieren.[1])

Ähnlich verhalte es sich mit einer anderen Redeweise, wonach das, was sich auf die Menschen zu verschiedenen Zeiten bezieht, so dargestellt werde, als ob es von der Generation eines und desselben Zeitalters gesagt sei. 1. Petr. 2, 9 ff. werde das, was die Gnade in den Nachkommen der Gottlosen nach vielen Jahrhunderten wirkte, so mitgeteilt, wie wenn diejenigen, die zuvor ihrem eigenen Willen überlassen waren, jetzt als Auserwählte erscheinen. Und doch beziehe sich dies nicht auf die selben Menschen, — der Vergangenheit wie der Zukunft —, sondern auf die Menschen desselben Genus.[2])

Der Verfasser hatte aber seinen Prädestinationsbegriff, wie er ihn namentlich II, 33, 60[3]) fixierte, auch inhaltlich zu verteidigen. Beruhe die Wahl der göttlichen Gnade, wurde von einigen eingewendet, auf dem unabänderlichen Ratschluss Gottes, und könne nichts anderes eintreten, als was durch den Willen des Allmächtigen angeordnet ist, so sei es überflüssig, sich um verdienstliche gute Werke zu bemühen, und sei das Gebet, dessen Erhörung durch Gott wir erhoffen, vergeblich. Dieser Einwurf, lautet die Erwiderung, zeuge keineswegs von Scharfsinn, wie die Gegner meinen, denn er beruhe zunächst auf völliger Unkenntnis des göttlichen Wissens, das nicht von der Zeit bedingt sei, sondern Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich umfasse, das Erschaffene und zu Schaffende, das Gewordene und erst Werdende, das Vollbrachte und noch zu Vollbringende in ewigem und wahrem Blick

---

1) Ibid. nr. 22 wird zu 1 Cor. 1, 23 bemerkt: Numquid ipsis est Christus virtus, quibus scandalum; aut ipsis sapientia, quibus stultitia? Sed quoniam quidam ex ipsis iustificabantur fide, quidam autem sua impietate obdurabantur; unum credentium et non credentium genus sub vocatorum appellatione discrevit; ut quos a fide significabat alienos, eos quamvis audissent Evangelium, ostenderet vocationis extraneos.

2) Ibid. 11, 25.

3) S. die Stelle S. 26, Anm. 2.

zugleich schaue, und alles, was im Universum der Dinge durch die vorausbestimmten Jahrhunderte sich entfaltet und in manchfachem Wechsel sich entwickelt, ganz in der Ordnung schon begreife, welche die Welt nach dem höchsten und vollkommenen Willen an ihrem Ende haben wird.[1])

Der erwähnte Prädestinationsbegriff verletze sodann die Willensfreiheit des Menschen nicht. Die ewige und stets gleiche Erkenntnis unterwerfe den Willen nicht der Notwendigkeit zu sündigen; von da, woher die Gerechtigkeit stammt, könne keine Ungerechtigkeit kommen. Der gute Gott habe alles gut gemacht und eine Natur des Bösen gebe es durchaus nicht; die Sünde sei freiwillige Übertretung des Willens, dessen Natur wandelbar ist und der von dieser Wandelbarkeit durch Abfall vom höchsten Gut Gebrauch gemacht hat.[2])

Die Auserwählung derer, die wirklich selig werden, zur Seligkeit überhebe daher die Auserwählten auch nicht der Thätigkeit. Es sei eine vergebliche Behauptung, dass die Auserwählten keinen Grund zur Wirksamkeit hätten, da sie ja zu dem Zweck, thätig zu sein, auserwählt sind. Die Geschenke der Tugenden können nicht unthätig sein, denn die Gnade mache keinen unversuchbar. Die Enthaltsamkeit werde nicht dazu gegeben, dass sie nicht gegen die Concupiscenz ankämpfe, und keinem werde Weisheit und Verstand verliehen, damit er nicht Tag und Nacht über das Gesetz des Herrn nachsinne (Ps. 1, 2). Moralisch gewürdigt sei es löblicher, dass

---

1) II, 34, 61: Contra hanc invictae veritatis splendidissimam lucem solent quidam non sobrie dicere, superfluo ad acquirenda bonorum operum merita laborari, frustra etiam orationibus, quibus Deus exorandus speratur, insisti, si ex incommutabili proposito eius christianae gratiae subsistit electio, nec aliter quidquam procedere potest, quam omnipotentis voluntate dispositum est. Sed qui hoc ingeniose se arbitrantur opponere, non intelligunt scientiam Dei, quae et praeterita et praesentia et futura complectitur, tempore non teneri et tam in conspectu eius astare ea quae gerenda sunt, quam illa quae aut geruntur, aut gesta sunt. Quod cum verissimum sit, non indiget mora cernendi et discernendi illa virtus, quae perpetuo veroque contuitu creata et creanda, orta et oritura, acta et agenda simul aspicit; et quidquid in universitate rerum per secula praefinita evolvitur, ac multimodis varietatibus explicatur, id totum in eo iam ordine comprehendit, quem ex ipsius summo illo perfectoque iudicio mundi huius finis accipiet.

2) Ibid.: Haec autem aeterna et semper tranquilla cognitio nulla nos urget necessitate peccandi, nec inde manat iniquitas, unde iustitia. Quia cum bonus Deus omnia bona fecerit, et mali nulla sit omnino natura, a liberis voluntatibus, quas utique bonum fuit liberas fieri, spontanea est orta transgressio: et natura mutabilis, cuius incolumitas ab incommutabili pendebat essentia, a summo se bono, dum propriis delectatur, abrupit, cui nunc ruinae medetur gratia Dei.

der glückliche Kämpfer nicht habe besiegt werden können, als wenn er müssig nicht hätte versucht werden können.[1]) Endlich mache die Prädestination das Gebet nicht unnütz. Denn, wird aus Tob. 6, 16 ff. geschlossen, die Verwirklichung des göttlichen Willens sei so vorausgeordnet, dass die durch die Gnade ermöglichten Verdienste wie durch sittliche Arbeit und durch Tugendübungen, so auch durch inständiges Gebet gemehrt, und diejenigen, die Gutes gethan, nicht hlos nach dem Ratschluss Gottes, sondern auch mit Rücksicht auf ihre Verdienste gekrönt werden.[2])

Stimmt der Verfasser bisher mit Augustinus durchaus überein, dessen Gnadenlehre die seinige ist, so entfernt er sich dagegen von seinem Meister dadurch, dass er 1. Tim. 2, 4: »Gott will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen« nicht in distributivem, sondern in universalistischem Sinne auffasst. Voll und ganz nehme er, unbeschadet der bisher dargelegten Gnadenlehre, diese Stelle an;[3]) und wie man die seitherige Lehre, weil bewiesen aus der Bibel, annehmen müsse, so auch die erwähnten Schriftworte im universalistischen Sinne. Jedes andere Verständnis der Stelle beruhe auf verkehrter Interpretation

---

1) II, 35, 63: Deus (ergo) his, quos elegit sine meritis, dat unde ornentur et meritis. Et frustra dicitur, quod ratio operandi non sit electis, cum etiam ad hoc ut operentur, electi sint. Virtutum quippe munera otiosa esse non possunt: quoniam sicut Veritas ait, omni habenti dabitur: non habenti autem etiam quod habet auferetur ab eo (Mtth. 25, 29). Non igitur ad hoc datur continentia, ut concupiscentiis non repugnet; nec ideo cuiquam tribuitur sapientia et intellectus, ut non die ac nocte in Domini lege meditetur. Quid agit donum dilectionis, si benevolentiae sollicitudo non vigilat? etc. Neminem prorsus Dei gratia intentabilem facit. Neque ob hoc coelestium armorum praesidio a dextris et sinistris instruitur christiana militia, ut nullo cum hoste confligat: cum laudabilius sit atque felicius pugnantem non potuisse vinci, qnam desidem non potuisse tentari.

2) Ibid. 36, 64: Orationum vero sollicitudinem divinae electionis proposito non resolvi, uno testimonio evidenter probabo, ut cetera studio brevitatis omittam. In libro igitur Tobiae ad filium eius Tobiam Raphael angelus dicit 6, 16 seqq. Quamvis ergo quod statuit Deus, nulla possit ratione non fieri, studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum liberi arbitrii devotio relaxatur; cum implendae voluntatis Dei ita sit praeordinatus effectus, ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum; et qui bona gesserint, non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum sua merita coronentur. Ob hoc enim in remotissimo ab humana cognitione secreto praefinitio huius electionis abscondita est.

3) I, 12, 26: Quam particulam verborum (1. Tim. 2, 4) Apostoli ita nos integre pleneque suscipimus, ut nihil ei de praecedentibus sive subiectis, quae ad ipsam pertinent, subtrahamus.

derselben.[1]) Hiernach will Gott auch diejenigen, die in Wirklichkeit nicht selig werden, und sich daher nicht in der Zahl der hierzu ewig Vorausbestimmten befinden, an sich selig haben und sind sie nicht grundsätzlich vom Heilswillen Gottes ausgeschlossen.

Für diesen Universalismus des göttlichen Heilswillens beruft sich der Verfasser auf Matth. 28, 18 und Mc. 16, 15, wo Christus seinen Aposteln den Auftrag erteilt, aller Kreatur, allen Völkern ohne Unterschied der Nationalität und der Menschen das Evangelium zu verkünden. Keiner ist, sei es durch sein Verdienst, oder Geschlecht und seinen Stand, ausgenommen, von der Allgemeinheit unterschieden.[2]) Zwar nach Matth. 10, 5. Apg. 16, 6. 7 verbot der hl. Geist den Aposteln, das Evangelium in gewisse Gegenden zu bringen; aber dadurch war die Heilsgnade den betreffenden Völkerschaften nicht versagt, sondern ihre Erteilung blos verzögert, wie denn später bei ihnen in der That der christliche Glaube erstarkte.[3]) Der Grund des Aufschubes der Berufung dieser Völker ist uns unbekannt, wie überhaupt der Gang der Heilsökonomie für uns ein Mysterium ist.[4]) Gleichwohl hat man deshalb keine Veranlassung zur Klage oder zur Verwunderung. Kommen doch auch jetzt noch innerhalb des Gebietes der Gläubigen manche erst im Greisenalter von dem solange festgehaltenen Irrtum zurück; während die Söhne an Christum glauben, sind die Eltern ungläubig; und umgekehrt sind die Eltern religiös und ihre Nachkommen gottlos.[5])

Dass Gott nicht blos einige, sondern alle selig haben will, folgert der Verfasser ferner aus der extensiven Wirkung des Opfertodes Christi. Erfolgte dieser wegen der Sünde und zur Erlösung davon, sind aber alle Sünder, so ist Christus auch für alle gestorben, und will Gott, dass alle selig werden.[6])

---

1) II, 2, 2: Sicut ea, quae ad manifestationem gratiae ex divinis proferuntur eloquiis nulla possunt disserendi arte violari, ut perspicuae consonantesque in tanta numerositate sententiae ad aliquod pravae interpretationis trahantur incertum; ita etiam quod de salvatione omnium hominum in eodem scripturarum corpore reperitur, nulla contraria argumentatione temerandum est.

2) II, 2, 2. 3.

3) II, 3, 4.

4) I, 13, 30.

5) II, 3, 4. 5.

6) II, 16, 31: Nulla ratio dubitandi est, Jesum Christum Dominum nostrum pro impiis et peccatoribus mortuum: a quorum numero si aliquis liber inventus est, non est pro omnibus mortuus Christus: sed prorsus pro omnibus mortuus est:

Ein weiterer Beweis wird der Stelle 1 Tim. 2, 12 entnommen, wo der Apostel oder vielmehr der Herr durch den Apostel mahnt, für alle Menschen zu beten, welcher Mahnung die Kirche entspreche durch die Praxis, wonach sämmtliche Priester und Gläubige allerorts nicht blos für die Heiligen und schon in Christo Wiedergeborenen beten, sondern auch für alle Ungläubigen und Feinde des Kreuzes Christi, für alle Götzendiener, für alle, welche Christum in den Gliedern seines Leibes, welcher die Kirche ist, verfolgen, für die Juden, denen in ihrer Blindheit das Licht des Evangeliums nicht leuchtet, für die Häretiker und Schismatiker, die von der Einheit des Glaubens und der Liebe. getrennt sind. Für alle diese bete aber die Kirche, dass sie ihre Irrtümer verlassen, sich zu Gott bekehren und von der Finsternis der Unwissenheit befreit zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen mögen, weil sie all' dies sich nicht selbst geben können.[1])

Einen ganz besondern Beweis für die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens findet der anonyme Verfasser in der allgemeinen (natürlichen) Providenz, welche die Gesammtheit der Dinge administriere und ihre Sorgfalt allen Generationen aller Jahrhunderte zuwende. In seinem unerforschlichen Ratschlusse nämlich wollte Gott seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit allen Generationen oder allen Menschen zu allen Zeiten nicht in gleichem Masse kundgeben, sondern die Werke und Geschenke seiner Gnade in abwechselnd verschiedener Weise austeilen. Anders unterstützte er diejenigen, welche an der Hand der Schöpfung zu seiner Erkenntnis kommen sollten, anders jene, für welche er nicht blos durch den Dienst der Elemente, sondern durch die Doktrin des Gesetzes, durch die Weissagungen der Propheten, durch Wunderzeichen und Mitwirkung der Engel sorgte, und wiederum anders bekundete er seine Barmherzigkeit gegen alle Menschen, da der Sohn Gottes Menschensohn wurde, damit er in jedem unter dem Himmel wohnenden Volke von denen, die ihn nicht suchten, gefunden, und denen, die nicht nach ihm fragten, offenkundig würde.[2]) Möge man die jüngsten, oder ersten, oder mittleren Zeiten der Offenbarung ins Auge fassen, so sei es vernünftiger und frommer Glaube, dass Gott alle Menschen selig haben wolle und immer ge-

---

nemo ergo omnium hominum ante reconciliationem, quae per Christi sanguinem facta est, non aut peccator, aut impius fuit, dicente Apostolo Rom. 5, 6 seqq.

1) II, 12, 28. 29.

2) II, 9, 14.

wollt habe, und eben hierfür seien Beweis die von seiner Providenz allen Generationen gemeinsam und unterschiedslos gespendeten Wohlthaten.[1])

Unter allen, welche nach dem Willen Gottes selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen sollen, sind zunächst alle Menschen seit und nach Christus gemeint, also nicht blos alle Christen, sondern auch Juden und Heiden. Denn wie die im Christentum über alle Geschlechter ausgegossene Gnade die den Israeliten unter dem Gesetze zugeflossene nicht zu nichte macht, so hat auch die in der alttestamentlichen Ökonomie zur Erscheinung gekommene Sorgfalt Gottes den übrigen Menschen den Beistand der göttlichen Barmherzigkeit nicht entzogen. Zwar erscheinen diese im Vergleich zu den Auserwählten als Verlassene, aber niemals sind sie von den offenkundigen und verborgenen Wohlthaten ausgeschlossen.[2]) Der Allgemeinheit ist nicht versagt, was einem Teil verliehen wurde, aber in den einen prävalierte die Gnade, während in den anderen die Natur sich auf sich zurückzog.[3])

Der allgemeine Heilswille Gottes bezieht sich aber auch auf die Zeit und Menschheit vor Christus;[4]) selbstverständlich zunächst auf das Volk Israel, welches durch die spezielle Sorgfalt und Gnade Gottes vor allen Völkern auserwählt, und dem die beiden Institutionen des Gesetzes und des Prophetentums gegeben wurden, unter deren Vermittlung jeder per spiritum fidei gerechtfertigt werden konnte.[5])

Wenn die allgemeine Providenz, die benignitas generalis ein Argument für den universellen Heilswillen Gottes ist, so bezieht

---

1) II, 25, 46.

2) II, 4, 7: Sicut enim ista gratiae largitas, quae in omnes gentes novissime effluxit, non evacuat eam quae super unum Israel sub lege roravit, nec praesentes divitiae fidem praeteritae abrogant parcitati; ita nec de illa cura Dei, quae patriarcharum filiis proprie praesidebat, coniiciendum est gubernacula divinae misericordiae ceteris hominibus fuisse subtracta. Qui quidem in comparationem electorum videntur abiecti, sed numquam sunt a manifestis occultisque beneficiis abdicati. Legimus enim in actibus apostolorum 14, 14 etc.

3) II, 25, 46: Deo placuit et hanc (gr. specialem) multis tribuere, et illam (benignitatem generalem) a nemine submovere, ut ex utraque appareat, non negatum universitati, quod collatum est portioni, sed in aliis praevaluisse gratiam, in aliis resiliisse naturam.

4) II, 31, 56: Non solum in novissimis diebus, sed etiam in cunctis retro seculis gratiam Dei omnibus hominibus adfuisse, providentia quidem pari et bonitate generali, sed multimodo opere diversaque mensura.

5) II, 4, 8. 5, 9.

sich derselbe auch auf die vorchristliche Heidenwelt, welcher die providentielle Sorgfalt Gottes wie der nachchristlichen zugute kam. Liess Gott nach Apg. 14, 16 auch alle übrigen Völker ihre Wege gehen d. h. sie nach ihrem eigenen Willen leben, so konnten sie doch an der Hand der gesammten Schöpfung durch Betrachtung des Himmels und der Erde, der Ordnung und Schönheit der Welt lernen, Gott erkennen, ihn verehren, lieben und durch den Gebrauch der von der Vorsehung gespendeten Gaben ihm Dank sagen. Zwar kam die grösste Zahl der Menschen, die Gott ihrem eigenen Willen überliess, nicht zu dieser Erkenntnis und folgte nicht dem in ihre Herzen eingeschriebenen ewigen Gesetz; es erwies sich an ihnen ungeachtet der sichtbaren Zeugnisse der Schöpfung das Wort, dass der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht (2. Cor. 3, 6), und was sie zum Leben führen sollte, gereichte ihnen zum Tod.[1]) Wenn nun auch die Wohlthaten der allgemeinen Providenz in Vielen zufolge ihrer Verstocktheit keine Besserung hervorrief, so sind sie doch ein Beweis dafür, dass die Abkehr derselben ihren Grund nicht in der göttlichen Anordnung, sondern in ihrem eigenen Willen hat. Anderseits berechtigen sie zu folgender Annahme: Wenn, was in Israel Wirkung des Gesetzes und des Prophetentums war, bei allen übrigen Nationen durch die Zeugnisse der ganzen Kreatur und durch die Wunder der Güte Gottes hervorgerufen wurde, und wenn bei dem unter dem Einflusse jener zwiefachen Belehrung stehenden auserwählten Volk Gottes jeder nur durch die Gnade mittelst des Geistes des Glaubens (per spiritum fidei) gerechtfertigt wurde, — wer möchte zweifeln, dass unter allen übrigen Nationen diejenigen, die zu jeder Zeit Gott gefallen konnten, durch den Geist der Gnade Gottes unterschieden (auserwählt) waren? War die Gnade auch sparsamer und verborgener, sie hat sich doch zu keiner Zeit, in ihrer

---

1) II, 4, 8: Coelum cunctaque coelestia, mare et terra, omniaque quae in eis sunt, consono speciei suae ordinationisque concentu protestabantur gloriam Dei, et praedicatione perpetua maiestatem sui loquebantur auctoris; et tamen maximus numerus hominum, qui vias voluntatis suae ambulare permissus est, non intellexit, nec secutus hanc legem est; et odor vitae, qui spirabat ad vitam, factus est ei odor mortis ad mortem; ut etiam in illis visibilibus testimoniis disceretur, quod litera occideret, spiritus autem vivificaret (2 Cor. 3, 6). Quod ergo in Israel per constitutionem legis et prophetica eloquia gerebatur, hoc in universis nationibus totius creaturae testimonia et bonitatis Dei miracula semper egerunt.

einen Kraft, in ihrem verschiedenen Masse nach dem unwandelbaren Ratschluss, noch in ihrer vielgestaltigen Wirkung verleugnet.[1])

Wenn der Verfasser nicht blos von verschiedenem Masse der Gnade, sondern von der Verschiedenheit der Grade derselben redet, um damit anzudeuten, dass das grössere Mass der Gnade durch ihre graduelle Steigerung hervorgerufen werde, so darf man hieraus nicht etwa schliessen wollen, als ob die drei Perioden der Offenbarung, durch welche Gott in seiner Barmherzigkeit der Menschheit seine Geschenke zukommen lässt, sich nur graduell von einander unterscheiden. Dass dem Verfasser sich die alttestamentliche und besonders die neutestamentliche Offenbarung von der natürlichen qualitativ unterscheidet, ergiebt sich nicht nur aus unserer früheren Darstellung der Gnade im Verhältnis zur Natur, sondern wird von ihm auch ausdrücklich betont durch die Bestimmung, dass zu den von der göttlichen Providenz verliehenen allgemeinen Gaben der Reichtum der speziellen Gnade hinzugekommen sei, die sich von jenen dadurch unterscheide, dass sie nicht wie die dona generalia allen und nicht uniformiter, sondern nur einem Teil der Menschheit in verschiedenem Masse und Grade zufliesse.[2]) Sodann versteht der Verfasser seine These von dem höheren Mass der Gnade durch Steigerung derselben von den Gläubigen, also von den Christen innerhalb der Kirche.[3])

Der Verfasser unterlässt nicht, Bedenken, welche gegen die These vom allgemeinen Heilswillen Gottes sprechen, zu beseitigen. Wenn es in den äussersten Teilen der Welt Nationen gebe, denen das Licht des Evangeliums noch nicht leuchtete, so sei nicht zu bezweifeln, dass nach dem geheimen Ratschluss Gottes auch für sie

---

1) I, 5, 6: Quamvis ergo haec et multa similia veritatis scriptura (Deut. 32, 8. Lev. 20, 26. Esth. 16. Act. 14, 14) pronunciet, secundum ipsam tamen credimus et piissime confitemur, quod numquam universitati hominum divinae providentiae cura defuerit. Quae licet exceptum sibi populum specialibus ad pietatem direxerit institutis, nulli tamen nationi hominum bonitatis suae dona subtraxit: ut propheticas voces et praecepta legalia convincerentur in elementorum obsequiis ac testimoniis accepisse. Unde et inexcusabiles facti sunt, quia deos sibi Dei dona fecerunt; et quae creata erant ad utendum, venerati sunt ad colendum. — II, 5, 9: Sed cum in illo populo, cui utraque eruditio (sc. durch das Gesetz und die Propheten) praefuit, nemo nisi gratia iustificatus sit per spiritum fidei; quis ambigat eos, qui de quibuscunque nationibus quibuslibet temporibus Deo placere potuerunt, spiritu gratiae Dei fuisse discretos? Quae etsi paucior ante atque occultior fuit, nullis tamen seculis se negavit, virtute una, quantitate diversa, consilio incommutabili opere multiformi.

2) II, 25, 46: . . . quibus donis (generalibus) auctorem suum per omnia secula protestantibus specialis gratiae largitas superfusa est.

3) II, 32, 57.

die Zeit der Berufung bestimmt sei, wo sie das noch nicht vernommene Heilswort hören und gläubig annehmen werden. So lange dies nicht geschehen, sei ihnen wenigstens das von oben allen Menschen gewährte Mass des allgemeinen Beistandes der Providenz nicht verweigert und können sie unter göttlicher Erleuchtung, welche die Verdunkelung ihres Herzens verscheucht, zur wahren Erkenntnis Gottes gelangen.[1]) Wenn viele noch nicht gläubig sind, so hoffen wir Dank sagend für die bereits Erlösten, dass auch die noch nicht Erleuchteten durch dieselbe Gnade aus der Macht der Finsternis erlöst und bevor sie aus diesem Leben scheiden, ins Reich Gottes versetzt werden können.[2])

Grössere Schwierigkeit bietet die Thatsache, dass eine grosse Zahl von unmündigen Kindern nicht blos der Heiden, Juden und Häretiker, sondern selbst der katholischen Christen wegsterben, bevor sie das Sakrament der Taufe empfangen haben, und daher nicht in die ewige Seligkeit eingehen; denn die Annahme, dass sie ohne die Gnade der Regeneration zur Gemeinschaft der Seligen gelangen, sei nicht zulässig. Diese Kleinen haben wie nichts Gutes so auch nichts Böses gethan, sind daher viel weniger schuldig als die Erwachsenen, die getauft sind und zur Seligkeit gelangen, und befinden sich mit jenen Kleinen, die, bevor sie sterben, die Taufe und die Seligkeit erlangen, in gleichen Verhältnissen, indem sie gleichfalls mit der Erbsünde behaftet sind.

Wie erklärt sich, muss man fragen, diese Unterscheidung der Kleinen? Die Antwort hierauf, wird erwidert, sei dem Menschen versagt: wovon Gott wollte, dass es geheim bleiben solle, das könne von uns nicht erforscht werden, und nach dem Warum sei nicht zu fragen; es genüge zu wissen, wer so richte. Indessen sei die aufgeworfene Frage doch nicht so dunkel, dass wir gar kein Verständnis von ihr haben könnten. Die nicht zur Erlangung der Taufe und der daran geknüpften Seligkeit unterschiedenen

---

1) II, 17, 33: Etiam nunc in extremis mundi partibus sunt aliquae nationes, quibus nondum gratia Salvatoris illuxit: non ambigimus etiam circa illas occulto iudicio Dei tempus vocationis esse dispositum, quo Evangelium, quod non audierunt, audient atque suscipient. Quibus tamen illa mensura generalis auxilii, quae desuper omnibus semper hominibus est praebita, non negatur: quamvis tam acerbo natura humana vulnere sauciata sit, ut ad cognitionem Dei neminem contemplatio spontanea plene valeat erudire, nisi obumbrationem cordis vera lux discusserit, quam inscrutabili iudicio Deus iustus et bonus non ita in praeteritis seculis, quemadmodum in novissimis diebus effudit.

2) I, 12, 29: Gratias agentes pro his, qui sálvi facti sunt, speremus etiam eos, qui necdum illuminati sunt, eodem divinae gratiae opere eximendos de potestate tenebrarum, et in regnum Dei priusquam de hac vita exeant, transferendos.

Kleinen seien mit der Erbsünde behaftet und Gott verfahre daher gegen sie zweifellos gerecht. Die Providenz Gottes könnte nur dann unterschiedslos für alle Kleinen durch Verleihung der Taufe sorgen, wenn es durchaus so geschehen müsste. Das particuläre Verfahren Gottes sei ein Beweis dafür, wie gross Adams Sünde sei, durch welche Gottes Urteil über sein ganzes Geschlecht gekommen, sowie dafür, dass diejenigen, die selig werden, es werden nicht durch ihr Verdienst, sondern aus Gnade, da ohne die Taufgnade niemand selig werden kann.[1])

Wenn es nun der Wille Gottes ist, alle zu beseligen, warum beseligt er in Wirklichkeit nicht alle, sondern nur einen Teil, warum wird sein an sich universaler Wille nicht zur That, da der Wille Gottes doch allmächtig ist? Diese obwohl an sich schwierige Frage könne, hebt der Verfasser wiederholt hervor, den religiösen Sinn nicht beunruhigen, wenn man nur an dem festhalte, was klar und zweifellos sei, und dasselbe nicht durch das, was verborgen ist, verdunkle und verwirre, und wenn man nicht vergesse, dass es für unser Denken und Erkennen, was seine Tragweite betrifft, eine gewisse Grenze gebe, die nicht überschritten werden darf. Unzweifelhafte Glaubenslehre sei ein dreifaches: a) dass Gott will, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen; b) dass keiner zur Erkenntnis und zur Perception des Heils durch sein eigenes Verdienst, sondern jeder durch die Hilfe der göttlichen Gnade gelangt; c) dass die göttlichen Gerichte vermöge ihrer Tiefe für die menschliche Intelligenz undurchdringlich sind.[2]) Wenn nun Gott alle selig haben will, die meisten aber nicht wirklich selig werden, für welche das Gebet der Kirche nicht recipiert wird, so dürfe ein Widerspruch zwischen der ersten und zweiten Bestimmung nicht angenommen werden, sondern sei das fragliche Verfahren Gottes bei der Beseligung der Menschen für uns ein Geheimnis, das unsererseits der Erforschung nicht bedürfe: denn wovon Gott wolle, dass es geheim sei, das könne und solle nicht erforscht werden, sonst hätte er es offenkundig gemacht.[3]) Zwar habe Gott unzweifelhaft für dieses Verfahren Gründe, die aber uns hienieden unbekannt sind.[4]) Bekannt sei uns nur, was geschehen ist, geschieht und geschehen wird, aber nicht warum;

1) I, 16, 33. II, capp. 20. 21. 23. 24.
2) I, 9, 16. II, 1, 1.
3) I, 9, 16. II, 1, 1.
4) I, 9, 16.

dies zu wissen, sei der menschlichen Intelligenz versagt.[1]) Der Gang der göttlichen Heilsökonomie sei (wie bereits bemerkt), für uns überhaupt ein Mysterium. Wir wissen nicht, warum Gott in den früheren Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege gehen liess und blos das eine Volk Israel zum Unterricht in seinen Lehren und zur Erkenntnis der Wahrheit auserwählte; verschlossen sei uns, warum der Unglaube Israels zuletzt zur Erlösung der Heiden Veranlassung gab, als ob, wenn das eine Volk im Glauben seines Geschlechtes verharrte, die Barmherzigkeit Gottes den übrigen Nationen sich nicht erweisen konnte; ein Geheimnis für uns sei endlich, warum selbst diejenigen, deren Minderheit das Heil der Heiden ist, von ihrer Blindheit nicht befreit worden, bevor die Gesammtheit der Heiden ins Reich Gottes eingetreten, als ob sie nicht mit allen erleuchtet werden könnten, welche alle nach erfolgter Adoption sämmtlicher Heiden zu erlösen sind.[2]) Anerkenne doch selbst Paulus die Unerforschlichkeit des göttlichen Erlösungswerkes (Röm. 11, 25—35). Wollen wir nicht weiser sein, als der Apostel. Derartige Unbegreiflichkeiten für uns kommen ja auch auf dem Gebiete der natürlichen Ordnung vor. Wir wissen nicht, warum dieser als Grieche, jener als Barbar erschaffen wird, warum der eine im Reichtum, der andere in Dürftigkeit geboren wird; warum diesen die Schönheit eines schlanken Körpers auszeichnet, während einen andern schwächliche kontrakte Glieder verunstalten; warum der eine als Katholik geboren und von der Wiege an in der Wahrheit unterrichtet wird, dagegen ein anderer ein Sprössling der Häretiker ist und mit der Muttermilch das Gift der Irrlehre einsaugt; wir können endlich tausend andere Verschiedenheiten in der Gestalt der Körper, in der Beschaffenheit der Seelen, im Verhältnis der Zeiten, in der Sitte der Länder nicht begreifen. Beunruhigen könnten diese Verschiedenheiten wohl auf fatalistischem und astrologischem Standpunkt der Weltbetrachtung, nicht aber auf theistischem, wonach Gott der Urheber und Ordner all' dieser Verschiedenheiten ist, der die einzelnen Menschen, sowohl ihren Körper als Geist so erschuf, dass er sie mit Ausnahme der von dem freien Willen eines jeden herrührenden Verschiedenheit von Anfang an nicht blos in ihrer generellen Natur, sondern auch in den individuell verschiedenen Verhältnissen, unter denen sie existieren, auf das manchfaltigste hervorbrachte.[3])

1) I, 21, 44.
2) I, 13, 30.
3) I, 14, 31.

Was indessen die particuläre Auserwählung zum Heile betreffe, so sei gewiss, dass Gott hierbei nicht ungerecht ist: denn wie er keinen aus Schuldigkeit erlöst, so verurteilt er auch keinen unverschuldet; er bestraft das Unsrige, wenn er die Schuldigen bestraft, und teilt das Seinige aus, wenn er gerecht macht. So erweise sich Gott, der in seiner Güte alle Menschen erschaffen hat, als gerechten Ordner. Ein Grund zu murren liege also für den Menschen nicht vor, so wenig, dass Gott nichts anders machen durfte (!), als er gemacht hat.[1]) Die Lösung der ganzen Kontroversfrage enthalte, meint der Verfasser, die Stelle 1. Tim. 4, 10, wonach der lebendige Gott »der Erlöser aller Menschen, insbesondere der Gläubigen« ist. Die Worte, Gott sei der Erlöser aller Menschen, seien nämlich eine Bestätigung der allgemeinen über allen Menschen waltenden Güte Gottes; der Beisatz aber, besonders der Gläubigen, zeige, dass es einen Teil des Menschengeschlechtes gebe, welcher durch das Verdienst des von Gott ihm eingegebenen Glaubens durch spezielle Wohlthaten zum höchsten und ewigen Heile geführt werde.[2])

Fragen wir nun schliesslich, ob die Antwort, welche uns der Verfasser auf die von ihm eingangs seiner Schrift aufgeworfene Frage giebt, befriedigen könne. Gott, sagt er, beseligt in Wirklichkeit nur einen Teil der Menschen, gleichwohl will er an sich das Heil aller im universalistischen Sinne. Der Grund, warum er nicht alle, die er selig haben will, thatsächlich beseligt, lasse sich nicht erforschen, sei und bleibe für uns ein Geheimnis. Je schwieriger aber die Ursache hiervon zu begreifen sei, desto löblicher sei es zu glauben, dass Gott, wiewohl er nur einen Teil beseligt, doch alle beseligen wolle, dass daher zwischen beiden Sätzen kein Widerspruch bestehe; denn gross sei die Tapferkeit der Zustimmung, der zur Annahme der Wahrheit die Autorität genügt, wenn auch der Grund verborgen ist.[3])

---

1) I, 17, 35. Si (ergo) etiam ex nequissimis in ipso vitae exitu gratia invenit quos adoptet, cum tamen multi, etiam qui minus nocentes videntur, doni huius alieni sunt: quis hoc aut sine dispensatione Dei fieri, aut sine profunda dicat aequitate decerni? Quod utique non ideo iniquum est, quia occultum est, sed ideo aequum est, quia iudicium Dei esse non dubium est. — 36: Quod enim ab illius pendet arbitrio, qua sententia iudicari debeat, priusquam iudicetur, incertum est; cum autem res ad finem suum venerit, nemini liberum est de exitu conqueri, quia certissimum est, nihil aliter Deum facere debuisse, quam fecerit.

2) II, 31, 56.

3) II, 2, 2 (Fortsetzung des Citates auf S. 34 Anm. 1): . . . . ut quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore credatur.

Unleugbar kann, da der Glaube nicht von ihn erst ermöglichenden Vernunftgründen abhängt, geglaubt werden, wenn auch die Vernunfteinsicht in die Wahrheit des Glaubensinhaltes fehlt, unter der Voraussetzung des Nachweises, dass kein Widerspruch vorliegt. Ist dies nun in unserm Falle zuzugeben? Wir glauben kaum. Der Verfasser ist entschiedener Anhänger Augustins und trägt dessen Gnadenlehre vor, die konsequent auf die particuläre Prädestination treibt, mit welcher daher jene steht und fällt.[1]) Auf diesem Standpunkt sieht man nicht ein, wie die beiden Sätze, Gott beseligt nur einen Teil der Menschen, und er will doch alle beseligen, widerspruchslos sind d. h. sich zusammenreimen. Wir können daher den Versuch des anonymen Verfassers, zwischen dem particulären Heilswillen Gottes nach Augustin und dem Heilsuniversalismus zu vermitteln, nicht für gelungen erachten.[2])

Magna enim fortitudo est consensionis, cui ad sequendam veritatem auctoritas sufficit, etiam latente ratione.

1) S. hierzu P. Odilo Rottmanner, Der Augustinismus. München 1892.

2) S. auch Kuhn, Kathol. Dogmatik. 2. A. I, 2 S. 1004 ff.



# II.

# Die Lehre des Faustus v. Riez.



## Veranlassung der Schrift de gratia.[1]

Hatten schon die Massilienser im Kampfe wider Augustins Gnadenlehre, insbesondere seine Prädestinationstheorie durch den Vorwurf, dass sie auf Prädestinatianismus hinauslaufe, zu diskreditieren gesucht, so behaupteten dagegen andere im Verlauf der Geschichte dieser Lehre geradezu den Prädestinatianismus als eigentliche und ernstliche Lehre. In seiner ganzen Schroffheit trat derselbe wohl aus Reaktion gegen den Semipelagianismus in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Südgallien auf. Vertreter dieser Irrlehre war der Presbyter Lucidus. Parum cautus, wie Faustus von ihm sagt,[2] behauptete er eine doppelte Prädestination, wie zum Leben so zum Tode. Seit Adams Fall sei der freie Wille gänzlich vernichtet; in denen, welche das Gute thun, wirke es daher die Gnade allein, ohne den freien Willen, d. h. unwiderstehlich. Anderseits gehen die Menschen, welche zu Grunde gehen, durch die mit dem prädestinierenden Willen identische Präscienz ins ewige Verderben. Dem entsprechend beschränkte er den Versöhnungstod Christi in seiner Wirkung auch nur auf einen Teil der Menschheit: nicht für alle sei der Herr gestorben, sondern nur für diejenigen, welche prädestiniert sind zum Leben und wirklich selig werden.

---

1) Vergl. hierzu A. Koch, Der hl. Faustus, B. v. Riez. Stuttg. 1895. — C. F. Arnold, Cäsarius v. Arelate. Lpzg. 1894. S. 546 ff. — Wir lassen auf die Schrift über die Berufung aller Völker jene des Faustus folgen, weil sie die zeitlich spätere ist und jene voraussetzt. Faustus nämlich bekämpft die in der Schrift de vocatione etc. I, 9. 10. II, 31, 56 gemachte Unterscheidung zwischen benignitas generalis und universitas specialis in seinem Buch de gratia I, 9. Da die Abfassung der Schrift des Faustus in den Zeitraum vom Jahre 473—475 fällt (s. hierüber die Prolegomena zur Wienerausgabe der opp. Fausti Reiensis von A. Engelbrecht p. VII. XV. XVI), so hat der Anonymus die Schrift de vocatione etc. vor dem Jahre 473 verfasst.

2) Ep. 1 ad Lucidum presbyterum. Fausti Reiensis opera (Corp. scriptor. ecclesiasticor. vol. XXI) Vindobon. 1891.

Faustus hatte öfter und auf die wohlwollendste Weise in mündlichen Unterredungen den Presbyter Lucidus von seiner Irrlehre auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen sich bemüht, doch vergeblich. Da wendete er sich mit einem Briefe [1]) an den Prädestinatianer mit der kategorischen Erklärung, er möge die in demselben erwähnten Irrlehren zurücknehmen und zum Beweise dessen den Brief mit seiner Unterschrift versehen zurückschicken, andernfalls nehme man an, dass er in der Irrlehre verharren wolle, und werde er daher von dem geplanten Konzil zu Arles aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen werden. Lucidus zog es vor, dem Wunsche des Faustus entsprechend in der Kirche zu verbleiben, und widerrief seinen Prädestinatianismus. Nicht nur sandte er den an ihn gerichteten Brief des Faustus mit seiner Namensunterschrift zurück, sondern richtete auch noch ein besonderes Schreiben an sämmtliche auf dem Konzil zu Arles (i. J. 474. 475) versammelten Bischöfe, worin er den ihm abverlangten Widerruf leistete und sich zu den entgegengesetzten Lehrsätzen bekannte.[2]) So entging Lucidus der Verurteilung seiner Person,[3]) doch belegte das Konzil die Lehren des Prädestinatianismus mit dem Anathem, da dieselben, wie es scheint, noch weitere, wenn auch gerade nicht zahlreiche Anhänger hatten.

Das Konzil wünschte eine nähere Darstellung seiner Verhandlungen wider den Prädestinatianismus. Erzbischof Leontius von Arles, welcher dem Konzil präsidierte, betraute damit den Bischof Faustus von Riez, der diesem Auftrag in der Schrift de gratia ll. duo entsprach.[4]) Die Akten des Konzils sind nicht auf uns gekommen, doch lässt sich der Geist, der in seinen Beschlüssen geweht hat, zur Genüge aus des Faustus litterarischer Arbeit erschliessen.[5]) Auch das nach dem Konzil von Arles gehaltene Konzil von Lyon ist uns nur dem Namen nach bekannt, welches befahl, der Schrift de gratia einiges beizufügen, weil nach jener Synode neue Irrtümer auftauchten.[6])

---

1) S. vorige Anm.

2) Ep. 2 l. c. p. 165—168.

3) In seinem Brief an Lucidus schreibt Faustus (p. 164): Quodsi eam (sc. epistolam) subscriptam, ut dixi, transmittere nolueris, aperte adhuc te in errore persistere ipso silentio comprobabis ac proinde iam necessitatem mihi facies ad personam tuam publicis conventibus exponendam.

4) De gratia, prolog.

5) S. Arnold, Cäsarius v. Arelate. S. 318, 324, 325.

6) De gratia, prolog. am Ende: . . . . in quo quidem opusculo post Arelatensis concilii subscriptionem novis erroribus deprehensis adici aliqua synodus Lugdunensis exegit.

# A. Die Gnade.

## § 1.

## Verteidigung der Gnade wider Pelagius.

Der Zweck, den Faustus mit seiner Schrift de gratia verfolgt, ist, wie aus vorstehenden geschichtlichen Mitteilungen erhellt, die Bekämpfung der prädestinatianischen Lehre, dass die Gnade der alleinige Faktor der subjektiven Heilsverwirklichung sei, und ist die Verteidigung des freien Willens des Menschen als zweiten zur Gnade hinzutretenden Faktors in diesem Prozesse. Bei Beantwortung der Frage, wer das Heil im Menschen wirke, müsse man, sagt Faustus, den königlichen Weg der richtigen Mitte wandeln, dürfe man also nicht, wie die Prädestinatianer, die Gnade ohne den freien Willen geltend machen, sondern müsse man mit der Gnade auch den freien Willen lehren. Der freie Wille nicht ohne die Gnade, aber auch die Gnade nicht ohne den freien Willen, dies sei, hebt Faustus hervor, nicht etwa die von ihm ersonnene, sondern von den Propheten, Aposteln und Evangelisten vorgetragene Lehre. Damit nun die hierin ausgesprochene Forderung der Willensbethätigung bei der Verwirklichung des Heiles von denjenigen, die sie in Abrede stellen, nicht im pelagianischen, die Gnade ausschliessenden Sinne gedeutet werde, richtet Faustus seine Polemik zuerst gegen den Pelagianismus,[1]) und will zeigen, dass es etwas anderes sei, die Heilsgnade mit dem freien Willen zu verbinden, und etwas anderes, den freien Willen allein ohne die Gnade zu behaupten. Gleich Cassian kann sich auch Faustus in der Charakteristik dieser Häresie, die, wie er selbst sagt, von der

1) De gratia. Prolog. p. 4: Quia Pelagius nudum laborem importunius exaltat et humanam demens infirmitatem sine gratia sibi posse sufficere stulte credidit, impie praedicavit elationis turrem in caelum conatus erigere, blasphemias eius brevi sermone praestringere et confutare necessarium iudicavimus, ne forte is, qui donum laboris, id est praeceptum iubentis excludit, asserentibus nobis, quod Dei misericordia fide et operibus promerenda est, catholicam vocem ad Pelagii sensum diecretionis nescius adplicaret et omissa via regia in dexteram cadens in sinistram declinare nos crederet, et dum de labore servo gratiae loquimur, offendiculum ante pedes caeci opposuisse videremur. — Ibid. I, 1 p. 6: Primo loco Pelagii blasphemias scilicet iam dudum ecclesiae catholicae fide proditas . . . . . praestringendas esse credidimus.

Kirche längst verurteilt war, fast nicht genugthun,[1]) wohl wegen ihrer innern Feindschaft gegen das wahre Christentum, und weil dieselbe immer noch da und dort fortwucherte.[2]) Auch will es einen bedünken, als ob die genannten Häupter des Semipelagianismus durch ihre Heftigkeit gegen Pelagius ihre eigene Lehre als die kirchlich korrekte erweisen wollten, wie ja auch die Pelagianer durch Bekämpfung des Manichäismus ihre Lehre als die echte und rechte darzuthun glaubten.

So weist denn Faustus zunächst die Lehre mit aller Entschiedenheit zurück, dass zur Erlangung des Heiles des Menschen Natur allein genüge,[3]) sein freier Wille ohne die Gnade das Heil zu wirken vermöge,[4]) d. h. dass der Mensch das, was er nach kirchlicher Lehre nur durch die Gnade und mit ihr vermag, durch seinen freien Willen allein verwirklichen könne. Moralisch gewürdigt habe diese Irrlehre ihre Quelle im Hochmut, dogmatisch aber beruhe sie auf der Meinung, als ob die Willensfreiheit des Menschen unversehrt und unverletzt sei; uneingedenk der Furcht vor Gott ignoriere sie die menschliche Gebrechlichkeit.[5])

Ganz anders laute die Lehre der Bibel. Nach Phil. 1, 29 dürfe keiner bei Versuchungen auf seine Kräfte vertrauen, und die Geduld, mit der wir Leiden ertragen, rühre von Gott her.[6]) Nach Ps. 44. 11 können wir Laster und Sünden nicht durch unsere

---

1) Was Cassian betrifft, s. meine Beitrage u. s. w. S. 31, 32. Ferner spricht derselbe contra Nestor. V, 2, 1 von pelagiana impietas, ibid. 4 von pelagianum virus, I, 4, 2 von pravitas Pelagii. — Faustus nennt den Häresiarchen de gr. I, 1 p. 8 pestifer doctor, ibid. p. 6 ist die Rede von aboninationes dogmatis Pelagii, p. 11 ist Pelagius tantis sacrilegiorum vinculis inligatus, und I, 2 heisst es: Pelagius spiritum ad meliora studia a Deo conditum corruptione pestifera nequitiae auctor inficit.

2) In einem Briefe des P. Gelasius an sämmtliche BB. im picenischen Gebiete (Corp. scriptor. latinor. vol. XXXV pars I ep. 94 p. 357 seqq., womit man ep. 97 p. 400 vergleiche) lesen wir, dass daselbst ein gewisser Greis Seneca Propaganda für die Häresie machte, und trotzdem dass er sich weder durch Erudition noch durch Intelligenz hervorthat, selbst bei den BB. Anklang fand, die, wie Gelasius bitter klagt, Senecas Bestrebungen nicht nur nicht hinderten, sondern selbst durch ihre Zustimmung förderten.

3) De gratia I, 1 p. 8: Dicit Pelagius, quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficiat.

4) Ibid.: Libertas arbitrii sibi sola sufficere sine praesidio gratiae potest.

5) Ibid. p. 7.

6) Sermo 13 p. 273: Nemo de suis viribus confidat, quando suffert temptationem, quia et ut bona prudenter loquamur, ab illo est nostra sapientia, et ut mala fortiter subferamus, ab illo est nostra patientia.

Kräfte verlassen, sondern nur, wenn Christus uns hierzu die Gnade schenkt.[1]) Joh. 15, 5 sage der Herr selber: Ohne mich könnet ihr nichts thun; und ebendaselbst 6,44: Niemand kömmt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht. Paulus schreibe Röm. 9, 16: Es ist nicht Sache des wollenden und laufenden (Menschen), sondern des erbarmenden Gottes, welche Worte demjenigen gelten, der mit Pelagius das Heil auf seinen eigenen Willen und auf seine selbsteigene Kraft stellt, nicht aber dem, der mit dem freien Willen die Gnade verbindet. Beim Psalmisten 126, 1 lesen wir: Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten die Bauleute vergeblich.

Aus all' diesen Stellen erhelle, fügt Faustus bei, dass, was dem Hochmut ohne die Gnade zu vollbringen versagt ist, der Demut mit der Gnade zustande zu bringen gewährt wird.[2])

§ 2.

## Begriff der Gnade.

Was Begriff und Wesen der von Faustus gelehrten Gnade betrifft, so wurde behauptet, alles was der Bischof v. Riez über Gnade rede, lasse sich nur auf die äussere Gnade beziehen, durch welche die sittliche Kraft im Menschen angeregt werden soll. Von einer übernatürlichen Einwirkung auf den Menschen durch die Gnade Gottes, wodurch sein Verstand erleuchtet werde, und sein Wille die Kraft bekomme, das Gute auszuüben, wozu gleichwohl die von Faustus gegebene Darstellung der Schwäche des menschlichen Willens so dringende Veranlassung gab, sei nirgends die Rede.[3]) Die Richtigkeit dieser Behauptung ist aber schon deshalb zu bezweifeln, weil Pelagius die äussere Gnade anerkennt,[4]) die von Faustus wider ihn geltend gemachte Gnade also nur die innere sein kann. Sodann lehrt Cassian, dem Faustus folgt, auf das bestimmteste die innere Gnade und verwirft ausdrücklich die pelagianische These, dass die zur Heilsthätigkeit des Menschen erforderliche Gnade nur die äussere sei.[5]) Dass aber Faustus das,

1) Sermo 18 p. 295: Vitia et peccata relinquere et de domo diaboli patris effugere, non nostris viribus, sed Christi gratia donante meruimus.

2) De gr. I, 1 p. 8. 9. 11.

3) Wiggers, Versuch u. s. w. 2. Tl. S. 263. 264.

4) Augustin. de gratia Christi c. 6 u. ff.

5) Instit. XII, 18. — S. meine Beiträge u. s. w. S. 34.

was er in der Schrift von der Gnade keineswegs verneint, sondern nur nicht ausdrücklich hervorhebt, anderwärts thatsächlich lehrt, ergiebt sich aus folgenden Nachweisen. Von Christus sagt er, er bewirke im Innern des Menschen, dass der auf dem unerschütterlichen Grunde des Glaubens stehende Diener Gottes sich nur darin ändere, dass er sich stets in neue Tugenden kleide.[1]) Vom hl. Vincentius heisst es, dass er die Qualen seines Martyriums nur dadurch auszuhalten vermochte, dass Christus in ihm wohnte.[2]) Besonders lehrt Faustus die innere Gnade, wenn er, was den ursächlichen Anteil der drei Personen des einen Gottes an dem Erlösungswerk betrifft, dem hl. Geist die auf die subjektive Verwirklichung des Heiles in Christo gehende Thätigkeit zuschreibt.[3]) Er als göttliche Person ist der Urheber und Spender der zum menschlichen Heile erforderlichen Gnade.[4]) Ihm kömmt die Macht der Wiedergeburt und Erneuerung des sündigen Menschen zu.[5]) Durch

---

1) Ep. 6 p. 198/199: Sollicitus Dei famulus inconcussa fidei mole fundatus in hoc tantum Christo in se operante mutetur, ut novis semper virtutibus induatur.

2) Sermo 13 p. 273: Quomodo enim corruptibilis pulvis contra tam immania tormenta duraret, nisi in eo Christus habitaret? In his enim omnibus ille agnoscendus, ille glorificandus, ille laudandus est, qui et in prima vocatione dedit fidem et in postrema passione virtutem. Vultis nosse, quia utrumque donatum est, audite apostolum Paulum: Vobis, inquit (Phil. 1, 29), donatum est pro Christo, ut non solum credatis in eum, verum etiam patiamini pro eo.

3) De spirit. s. I, 10, p. 117: Alia pater ipse per se, alia specialiter per filium, alia per spiritum sanctum licet sub privilegio potentiae communis operatur. Quod sumus, ad patrem proprie referri videtur, in quo, sicut apostolus dixit (Act. 17, 28), vivimus et movemur et sumus. Quod vero rationis et sapientiae et iustitiae capaces sumus, illi specialiter, qui est ratio et sapientia et iustitia, id est filio deputatur. Quia autem vocati regeneramur et regenerati innovamur, innovati sanctificamur, per divina eloquia personae spiritus sancti evidenter adscribitur. — Sermo 31 p. 346: Ad redemptionem nostram Deus pater filium suum misit, filius nos sua passione salvavit, fidem autem nobis spiritus sanctus inspiravit.

4) De spirit. s. II, 8, p. 152: Ipse naturae Deus est, qui auctor est gratiae. — Ibid. II, 10 p. 154: Distributionum gratiam spiritui sancto speciali dispensatione competere. — Ibid. II, 8: Merito Deus pronuntiatur, qui dispensator est gratiae et salutis humanae. — Ibid. II, 11 p. 156 wird 1. Cor. 6, 19 bemerkt: Quod hic Deum de spiritu sancto dixerit, ipsa, quae ad spiritum s. pertinet, dispensatio sanctificationum virtutumque manifestat.

5) De spirit. s. II, 7 p. 149: Potestas renovandi hominis penes spiritum s. esse perscribitur, nach Joh. 1, 12. 13. 3, 5. Apgsch. 1, 5. Tit. 3, 5. — Ibid. p. 148/149 wird zu Luc. 1, 70: quae locutus est Deus per os sanctorum suorum kommentiert: ideo sanctorum suorum, quia sanctificatio proprie ad spiritum sanctum pertinet. — Ibid. I, 12 p. 125: Ecce etiam hic (Tit. 3, 5) sub

ihn vollzieht sich diese zweite, oder Wiedergeburt und Erneuerung durch Heiligung in der hl. Taufe.[1]) Nur die Getauften, die gereinigt und geistig geworden, participieren an der Heiligung und Eingiessung des hl. Geistes, nicht leicht aber die Ungetauften, die Heiden und Katechumenen, die nur an der Dispensation des Vaters und Sohnes teilnehmen.[2]) Auf das bestimmteste bringt Faustus den Begriff der inneren Gnade zum Ausdruck, wenn er mehr als einmal von dem Eingiessen des hl. Geistes und von dessen Einwohnen in dem Menschen redet, der sich ihm zum Tempel Gottes zubereitet.[3])

Dass diese innere Gnade, deren Urheber der hl. Geist ist, einen übernatürlichen Charakter hat, ist selbstverständlich; dass sie ein dem Willen zum Thun des Heilsguten gegebenes Prinzip ist, besagt schon die Antithese, welche Faustus dem Pelagius entgegenhält, dass nicht der Wille allein, sondern nur in Verbindung mit der Gnade das Gute vermöge. Da die Seele oder der Geist, dem die Gnade erteilt wird, nicht blos wollend, sondern auch denkend und erkennend ist, ist sie auch erleuchtend, was gleichfalls selbstverständlich ist. Uebrigens lehrt Faustus dies auch ausdrücklich.[4])

---

trinitate manifesta pater per filium abundantiam sancti spiritus effundit et, quod vel maxime advertendum est, ipsi s. spiritui potentiam regenerationis et renovationis adscribit.

1) Ibid. I, 12 p. 124. 125.

2) Ibid. I, 10 p. 118: Et gentiles et catechumeni de patris et filii dispensatione participant, de sanctificatione vero et infusione spiritus sancti non facile, nisi iam baptismum consecuti, purificati et spiritales effecti, apostolici etiam et apostoli ac toto spiritu ad martyrium praeparati.

3) De spirit. s. II, 8 p. 151. Mit Bezug auf Luc. 17, 21: Regnum Dei intra vos est, sagt Faustus: Dei utique sunt regnum, qui ei (sp. s.) se praeparare merentur in temptum Dei utique, non creaturae. — Ibid. c. 12. p. 156 zu 1. Kor. 6, 20: Ergo qui spiritui sancto studiose puritatis templum praeparat in corde, per castitatem et mortificationem carnis Deum portat in corpore. — Zu 1. Kor. 3, 16 bemerkt Faustus: Ecce ipse, qui templum humani cordis inhabitat, Deum se esse pronuntiat. — Sermo 31 p. 347: Carissimi, qui templum sancti spiritus esse meruimus, adiuvante ipso spiritu sancto paremus domum, in quam illum venire, in qua delectet habitare.

4) Sermo 23.

## § 3.

## Notwendigkeit der Gnade. Der Urstand.

Fragen wir nach dem Grund der Notwendigkeit der Gnade, so sagt Faustus, die Behauptung des Pelagius, die menschliche Natur für sich allein genüge zum Heile, beruhe auf der irrigen Ansicht, als ob die Willensfreiheit des Menschen vor der Sünde Adams unversehrt und unverletzt geblieben sei.[1] Er führt also die Notwendigkeit der Gnade auf die Folgen der adamitischen Sünde zurück, die in der Versehrung und Verletzung der menschlichen Natur bestehen. Doch will Faustus damit nicht sagen, dass die Gnade dem Menschen erst seit der Sünde Bedürfnis sei; denn ausdrücklich hebt er hervor, dass selbst vor der Sünde die Willensfreiheit allein ohne die Gnade zur Erlangung des Heiles nicht genügt hätte.[2] Faustus lehrt also: die Gnade war dem Menschen schon vor der Sünde und ohne sie Bedürfnis, um so mehr ist sie es nach der Sünde, durch welche die menschliche Natur verletzt worden ist. Damit führt uns der Reienser Bischof auf die Frage nach seiner Auffassung von der Beschaffenheit der menschlichen Natur vor der Sünde oder vom Urstande Adams.

Als Gott den Menschen aus Nichts schuf, lehrt Faustus, machte er ihn zu seinem Bilde. Was nun dieses Bild betrifft, nach dem der Mensch erschaffen, so erklärt er die (schon bei Tertulian contra Marcion. V, 8; de resurrection. carn. c. 6 vorkommende) Ansicht, als ob der in Zukunft aus der hl. Jungfrau zu bildende Mensch, den der Sohn behufs der Erlösung annehmen werde, das Urbild sei, nach dem Adam erschaffen worden, aus verschiedenen Gründen für durchaus falsch.[3] Sie verkehre das zeitliche Ursprungsverhältnis der menschlichen Natur in Adam und Christus. Jener

---

1) De gratia, I, p. 8: Dicit Pelagius, quod ad obtinendam salutem natura hominis sibi sola sufficiat. Ita haec pestifer doctor adfirmat, quasi adhuc factura conditionis nostrae in statu suo inlibata permaneat. — p. 7: Arbitrii libertatem integram praedicat et inlaesam.

2) Ibid. p. 8: Ego arbitror, quod libertas arbitrii sibi sola sufficere sine praesidio gratiae non potuerit, etiam antequam privilegium illius transgressio prima violaret.

3) De gratia II, 9 p. 76/77: Ille eximius conditor futurus secuturis saeculis et redemptor ad illam magis imaginem fecit hominem, quam per virginem erat adsumpturus ex homine. Persuasio haec a plerisque profertur, sed omni ratione nudatur.

sei erschaffen, der Ursprung der menschlichen Natur Christi sei dagegen viel später. Da nun der Sohn Gottes bei der Incarnation unsere Natur angenommen habe, nicht aber wir die seinige, wie könnte derjenige, der zuerst geschaffen ist, das Bild und die Ähnlichkeit des noch nicht existierenden, erst in Zukunft aus Maria geboren werdenden Menschen in sich aufnehmen? Unmöglich.[1])

Würde sich das göttliche Ebenbild (nur) auf die Gestalt des äusseren Menschen beziehen, zu dessen Glieder die fünf Sinne gehören, was für eine Ehre und Gnade wäre es, wenn wir an jenem Bilde partizipierten, das wir grösstenteils mit den Tieren gemeinsam haben?[2])

Für irrig erklärt ferner Faustus die prädestinatianische Erklärung des göttlichen Ebenbildes im Menschen, weil sie dessen Natur in ihrer ursprünglichen Würde gar sehr erniedrige. Wäre nämlich der anfänglich sündelose Mensch nach dem Musterbild jenes erschaffen, der die Makel des zukünftigen Sünders zu heilen die Aufgabe hatte, so würde ja die Schuld der Übertretung, obgleich sie noch nicht stattgefunden hat, dennoch durch das Bild des künftigen Mittlers angedeutet, d. h. der Eintritt der Sünde, die doch eine freie Willensthat ist, würde vorausgesetzt und erschiene als notwendig. Infolge hiervon könnte nicht mehr von Vervollkommnung und Vollendung nach dem Bilde dessen, durch den die Wiederherstellung des verlorenen Menschen notwendig war, die Rede sein, damit es nicht den Anschein habe, als ob unter dem Namen des künftig kommenden Arztes schon zur Zeit des glückseligen Anfanges, der wieder von seiner Höhe herabsinken sollte, der Ruin vorausgesagt würde.[3])

Endlich hat nicht, wie die in Frage stehende Erklärung meint, der Sohn allein, sondern der dreipersönliche Gott den Menschen nach seinem Bilde erschaffen, und dessen Ebenbild leitet sich sonach von der Trinität ab (Genes. 1, 26. 27). Da nun der Vater und Geist nicht menschliche Natur an sich haben, kann die imago,

---

1) Ibid. p. 77.
2) Ibid. p. 78.
3) Ibid. p. 77: Huc accedit, quod multum res illa humiliaret in homine primae innocentiae decus, si inmaculatus ad exemplar illius fingeretur, qui peccaturi erat maculas curaturus, ut, cum transgressio nondum existeret, iam tamen transgressionis culpam futuri intercessoris forma praeferret. Consequens itaque non erat consummatum atque perfectum ad imaginem illius fieri, per quem necesse erat perditum reparari, ne sub nomine venturi medici in ipso tempore felicis exordii subplantandi videretur ruina praedici.

wonach der Mensch gebildet wurde, nicht der aus der Jungfrau geborene Mensch Christus sein, was sich übrigens nicht einmal behaupten liesse, wenn der Sohn Gottes den Menschen allein geschaffen hätte, weil seinem Menschsein das ewige Gottsein vorausging. Ist nun der dreipersönliche Gott geistiger Natur und als solcher das Ur- oder Musterbild, nach dem er den Menschen erschuf, so kann die vom Menschen auszusagende Gottebenbildlichkeit sich (unmittelbar und zunächst) nur auf den geistigen Faktor seiner Natur beziehen: durch die ihrer Natur nach geistige Seele ist der Mensch imago Dei.[1])

Über den näheren Begriff des göttlichen Ebenbildes äussert sich Faustus also: Zum Bilde Gottes gehört es, dass der Mensch erkennt, das Rechte einsieht, zwischen Gut und Bös durch prüfendes Urteil unterscheidet.[2]) Hiernach sind Intelligenz, sittliche Urteilskraft und, was damit zusammenhängt, Willensfreiheit die das göttliche Ebenbild constituierenden Momente, wozu noch die Unsterblichkeit der Seele kommt. Da das göttliche Ebenbild in dem besteht, was die geistige Natur des Menschen ausmacht und unveräusserlich ist, ist dasselbe den Guten und Bösen gemeinsam.[3]) Wenn Faustus als das Unverlierbare blos den freien Willen und die Unsterblichkeit der Seele nennt,[4]) so ist die Intelligenz oder Vernunft selbstverständlich nicht geleugnet, sondern nur nicht ausdrücklich erwähnt.

Von der Ebenbildlichkeit (imago) unterscheidet Faustus die Ähnlichkeit (similitudo), welche des Menschen ethische, daher verlierbare Beschaffenheit bezeichnet. Bezüglich derselben sagt er: Da Gott die Güte, die Barmherzigkeit, die Geduld, die Gerechtigkeit ist, so ist jeder, je gerechter und geduldiger er befunden wird, desto mehr Gott ähnlich, dessen Ähnlichkeit man nicht

1) Ibid. p. 78. — Sermo 16 p. 287; Intus in homine interiore facti sumus ad imaginem Dei.

2) Ibid. p. 78/79: De imagine Dei est, quod intellegit, quod rectum sapit, quod inter malum et bonum iudicio examinante discriminat.

3) Ibid. p. 79: Solum vero arbitrium et immortalitas, quae etiam malis insita est, non aufertur, licet dignitas et beatitudo immortalitatis possit auferri. Quantum ergo ad libertatem arbitrii et immortalitatem pertinet, imaginem Dei licet a se et in se decoloratam etiam mali habere possunt, similitudinem nisi boni habere non possunt.

4) Ibid. — Ep. 5 p. 189: Ideo mors ad animam non pervenit, quia in eam Dominus imaginem suam et similitudinem conlocavit.

in den Gesichtszügen, sondern in den Tugenden besitzt.[1]) Nur die Guten können daher die Ähnlichkeit haben.[2])

Faustus nennt diese Gottähnlichkeit des Menschen eine von Gott verliehene Sache der Gnade.[3]) Die wichtige Frage ist nun, wie er dies versteht. Man könnte zur Annahme versucht sein, Faustus lehre den ursprünglichen übernatürlichen Gnadenstand (status sanctitatis, naturae elevatae), weil er sagt: Der durch die erste Gnade von Gott geehrte Mensch heisse Ebenbild Gottes, weil ihm in gütiger Weise (indulgenter et dignanter) die Wahrheit die Gerechtigkeit, die Vernunft die Weisheit, die Perennität die Ewigkeit eingepflanzt habe (inseruit).[4]) Aber einer solchen Auffassung ist schon das verbum inserere nicht günstig, welches Faustus durchgängig zur Bezeichnung natürlicher Gaben gebraucht. Dass unter dieser Einpflanzung kein übernatürlicher Akt durch Gnade gemeint sein kann, ergiebt sich sodann daraus, dass alsdann auch die dem gottebenbildlichen Geiste eingepflanzte Ewigkeit, d. h. die Unsterblichkeit verlierbar sein müsste, während sie Faustus ausdrücklich als unverlierbar bezeichnet. Fasste Faustus den Urstand als einen durch die heiligmachende Gnade gewirkten übernatürlichen auf, so könnte er nicht die erlösende Gnade, die in der Wiederherstellung der durch Sünde verlorenen ursprünglichen besteht, von dieser unterscheiden, indem er sagt: Deshalb werde ich nicht die Gaben des Schöpfers leugnen, weil ich sie verloren habe; aber deshalb werde ich die ersteren nicht den folgenden gleichsetzen, weil ich sie vielfach durch Wiederherstellung verbessert er-

---

1) De gr. II, 9 p. 79: Cum Deus bonitas, misericordia, patientia atque iustitia sit, quanto quisque magis iustus ac patiens invenitur, tanto magis Deo similis adprobatur, cuius utique similitudo non in vultibus, sed in virtutibus possidetur. — Ep. 5 p. 189/190: Ideo mors ad animam non pervenit, quia in eam Dominus imaginem suam et similitudinem conlocavit. Nam sicut Deus inmortalis, misericors, iustus, patiens est, ita harum dona virtutum in faciem nostri interioris infundit, ut, quanto quisque magis patiens, magis iustus, magis misericors existeret, tanto magis, divinae participationis munere praeditus appareret, sicut apostolus dicit (Eph. 3, 16): In interiore homine habitare Christum per fidem.

2) S. oben S. 56, Anm. 3.

3) De gratia II, 9, p. 77: Homini in ipsa similitudine a Deo gratiae res traditur, non naturae. — Ibid. p. 79: Verbi gratia ille (Deus) aurum est, homo vero deauratum vas videri potest, et in homine gratia est, quod in Deo natura est, et in hoc creatum est, quod in illo probatur ingenitum. — Ep. 3 p. 171: Quod in homine affectus et gratia, in Deo virtus est et natura. Diesen Grundsatz spricht F. öfter aus.

4) Ibid. p. 78.

halten habe. Ich werde die Wohlthaten des Schöpfers rühmen, aber jenen des Wiederherstellers ins Unermessliche den Vorzug geben.[1]) Ferner versteht er unter der ersten Gnade, durch welche der Mensch durch Gott geehrt wurde, nicht die übernatürliche, heiligmachende Gnade, sondern, wie wir gleich nachher sehen werden, das natürliche Sittengesetz. Aus der bereits oben erwähnten Bestimmung, dass es zum Ebenbilde gehöre, zu erkennen, was recht ist, zu verstehen, und prüfend zwischen Gut und Bös zu unterscheiden, lässt sich schliessen, dass dem Menschen die Wahrheit die Gerechtigkeit, die Vernunft die Weisheit insofern eingepflanzt hat, als er durch seine Intelligenz die Wahrheit und mittelst dieser den Unterschied zwischen Gut und Bös erkennen und dem entsprechend gut, d. i. gerecht zu handeln versteht, und durch die Vernunft zur Weisheit zu gelangen vermag.

Verstände Faustus unter der dem ersten Menschen verliehenen Gnade, wodurch er Gott ähnlich ist, die übernatürliche, heiligmachende, so konnte er nicht sagen, dass durch die Sünde nicht die Willensfreiheit selber, sondern nur ihre Blüte und Lebhaftigkeit,[2]) und nicht die Tugenden überhaupt, sondern nur ihre Vollkommenheit in Verlust geraten seien;[3]) denn durch die Sünde geht die durch die heiligmachende Gnade hervorgerufene Freiheit des Willens sowie die durch sie erzeugte Tugend ganz verloren.

Für unsere Auffassung des Urzustandes nach Faustus spricht ferner dessen nähere Erklärung über die similitudo. Gott, sagt er, dessen Ähnlichkeit der Mensch in den Tugenden besitzt, hat wegen seiner absoluten Einfachheit alles, was er an Vollkommenheiten besitzt, nicht von aussen her durch Hinzufügung zu seinem Wesen, sondern was er hat, das ist er, in ihm ist die Tugend Wesen und Substanz. Dagegen der Mensch hat diese Gaben nur, wenn er sie empfangen hat. Während also Gott gerecht ist, indem er die Gerechtigkeit ist, barmherzig und fromm dadurch ist, dass er die Barmherzigkeit und Frömmigkeit ist, kann der Mensch gerecht, aber nicht die Gerechtigkeit sein, kann er barmherzig und fromm, aber nicht die Barmherzigkeit und Frömmigkeit sein, weil er all' das nicht von Natur, sondern nur geschenkweise hat. Beispiels-

1) Ibid. II, 10 p. 83.

2) De gr. I, 8 p. 25: Humani arbitrii a Deo concessa libertas florem vigoremque gratiae suae perdidit, tamen ipsa non periit.

3) Ibid. 7 p. 24: Non periit actio, etsi est amissa perfectio. Non, inquam, harum virtutum periit castitas, etsi est temerata virginalis integritas.

weise ist Gott Gold, der Mensch aber kann als vergoldetes Gefäss gelten, und im Menschen ist Gnade, was in Gott Natur ist, was in jenem geschaffen ist, ist in diesem ungeworden. Es ist daher ein Irrtum, zu meinen, die Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, ohne welche die menschliche Natur sein kann, seien Substanz; verbleibt doch selbst der Teufel ohne sie in seiner Natur. Denn offenbar ist das hinzugefügt, was durch dazwischenkommende Schuld verloren geht. Nur der Wille und die Unsterblichkeit, die auch den Bösen eingepflanzt ist, geht nicht verloren, wiewohl die Würde und Seligkeit der Unsterblichkeit weggenommen werden kann. Was also die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit betrifft, so können auch die Bösen das wiewohl von ihnen und in ihnen entstellte Bild Gottes haben, die Ähnlichkeit aber können nur die Guten haben.[1])

Also was Gott wegen seiner absoluten Einfachheit in betreff der similitudo ist, das kann der Mensch sein; er kann gerecht u. s. w., und dadurch Gott ähnlich sein. Würde nun Faustus die Gottähnlichkeit des Menschen als übernatürlichen Zustand, als Wirkung der heiligmachenden Gnade auffassen, so müsste er sagen: Was in Gott an Vollkommenheiten naturaliter ist, das findet sich im Menschen per gratiam oder per modum qualitatis real vor, oder das ist der Mensch dadurch, dass Gott ihn durch Gnade gerecht, geduldig u. s. w. gemacht hat. Indem er aber blos sagt, der Mensch kann sein, was Gott schlechthin ist, fasst er die Gottähnlichkeit desselben zunächst als potentielle, von der es zur aktuellen, d. i. zur wirklichen Tugendhaftigkeit durch den Gebrauch der eingepflanzten gottebenbildlichen Kräfte der Vernunft und des freien Willens kommt. Dies setzt aber ein Gesetz voraus, das den Menschen zur sittlichen Thätigkeit auffordert und sein Thun und Handeln der Ähnlichkeit entsprechend normiert. Dieses Gesetz ist das dem Menschen von Haus aus in seine Natur eingepflanzte, also das natürliche Sittengesetz, und eben dieses ist die dem ersten Menschen erteilte Gnade, durch die er potentiell gottähnlich war. Denn mit dem der menschlichen Natur immanenten Gesetz ist die Möglichkeit seiner Erfüllung gegeben. Faustus

1) De gr. II, 9 p. 79: Deus quod habet est, homo vero haec dona, nisi acceperit, non habet. Cum ergo Deus iustus ac iustitia, misericors et misericordia, pius et pietas sit, homo iustus esse potest, iustitia esse non potest, misericors esse potest, misericodia esse non potest, pius esse potest, pietas esse non potest, quia non naturaliter habet ista, sed largiter.

spricht sich hierüber sehr bestimmt aus: Die erste Gnade, durch welche der Mensch von Gott geehrt wurde, ist das Naturgesetz, durch dessen Unterricht viele in den Vorhof eintreten, um durch Christus ins innere Heiligtum des Lebens geführt zu werden.[1]) Dieses natürliche Gesetz hätte der Menschheit genügt und es wäre nicht zum geschriebenen Gesetz gekommen, wenn nicht seine Störung durch die Sünde eingetreten wäre. Das mosaische Gesetz ist daher nicht, wie man meint, das erste, sondern das zweite.[2])

Hiernach kann der faktische Urstand des Menschen nach Faustus kein an sich übernatürlicher gewesen sein. Wenn er daher von dem Schmuck der ersten Unschuld im Menschen redet,[3]) wenn er die göttliche Providenz sagen lässt, sie habe den Menschen nach dem Gesetze ihrer Gerechtigkeit gut gebildet mit der Mahnung, dem Bösen nicht zu folgen,[4]) so ist das negativ als Sündelosigkeit zu verstehen; und wenn er gegen Pelagius lehrt, dass die Willensfreiheit allein ohne Gnade selbst vor der Sünde nicht hätte genügen können,[5]) und damit den übernatürlichen Beistand des Willens, abgesehen von seiner Schwächung durch die Sünde als Bedürfnis bezeichnet, so kann er nur die aktuelle Gnade im Sinne haben, die den Menschen in der Erhebung der potentiellen Gottähnlichkeit zur aktuellen unterstützt. Nur bei dieser Auffassung ist es auch erklärlich, wie Faustus in der Verhältnisbestimmung der christlichen Gnade zum freien Willen semipelagianisch denken konnte, wie sich nachher zeigen wird.

---

1) Ibid. II, 9 p. 78: Inesse homini licet adtenuatam voluntatis propriae libertatem minime dubitabis, si primam gratiam, qua a Deo est honoratus, inspexeris. — Ibid. p. 79/80: Quae cum ita sint, cum homines ita fuerint imagine et similitudine (Dei praediti, ut multi etiam filii) dei meruerint nuncupari, vel paucis adhuc exemplis praestringere nos oportet, quanti ante legem litterae erudiente lege naturae, quae prima, ut diximus, Dei gratia est, vestibula salutis intraverint per Christum ad ipsa vitae penetralia perducendi.

2) Ibid. p. 81: Legem litterae absque dubio caelestis dispensatio non dedisset, nisi legem naturae interpellasset usque ad iram diluvii perducta transgressio; ideoque haec lex Moysi, quae prima creditur, iam secunda est.

3) Ibid. p. 77: In homine primae innocentiae decus.

4) Ibid. II, 2 p. 61: Numquam (Deus) prava hominum studia praeciperet ad meliora converti, si ea sciret non posse mutari, et ideo respondebit tibi consequenter divina providentia: homo non te talem feci, qualem te futurum esse praescivi; bonum te pro iustitiae meae lege formavi et, ne malum sequereris, admonui.

5) Ibid. I, 1 p. 8: S. die Stelle oben S. 54, Anm. 2.

Vergleicht man die Lehre des Faustus mit jener des Cassian, so zeigt es sich, dass sie sich von der letzteren nicht unterscheidet. Faustus reproduziert im Grunde nur, was sich bei Cassian über die Frage nach dem Urstand des Menschen vorfindet,[1]) wie ja der Reienser sich auch in der Frage nach der Substantialität resp. Körperlichkeit der Seele auf Cassian (Conlat. VII, 13) beruft.[2])

§ 4.

## Fortsetzung.

Was das ursprüngliche Verhältnis zwischen Seele und Leib im ersten Menschen betrifft, so herrschte zwischen beiden durchaus kein Zwiespalt; die Sinnlichkeit war nicht ungeordnet, ferne war die rebellische Konkupiscenz. So lange der Mensch Gott ergeben und gegen sein Gebot gehorsam war, war er in seinem unbefleckten Gewissen seiner Blösse nicht bewusst.[3]) Durch Reinheit der Unschuld,[4]) jungfräuliche Integrität und durch Keuschheit der Tugenden[5]) zeichnete er sich aus.

Des Pelagius Behauptung, die Konkupiscenz sei etwas Ursprüngliches, in uns mit der Natur des Menschen Gegebenes, daher von Gott Herrührendes, wies Faustus mit aller Entschiedenheit zurück: vermöge des Ursprunges der Natur des Menschen durch Schöpfung Gottes sei sie Adam etwas Unbekanntes gewesen;[6]) wenn sie jetzt im Menschen sei, so sei sie infolge der Sünde erst in ihn gekommen. Aber diese Konkupiscenzlosigkeit, diese Harmonie zwischen Seele und Leib, die Faustus mit Recht als etwas Ursprüngliches und Anfängliches in der menschlichen Natur auffasst, ist ihm nichts Übernatürliches, durch Gnade Hervorgerufenes, sondern, wie aus der oben beschriebenen Gottähnlichkeit folgt, etwas Natürliches: Adams Natur war, wie sie aus der schöpferischen Hand Gottes

1) S. meine Beiträge u, s. w. S. 42 ff.

2) Ep. 3 p. 174.

3) De gr. I, 2 p. 13: Quamdiu circa auctoris obsequium humilitas reverentiam tenuit, nuditatem conscientia immaculata non sensit.

4) Ibid. p. 12.

5) Ibid. I, 7 p. 24.

6) Ibid. I, 2 p. 13: Adam et Evam in origine sua obnoxios conditio ista non tenuit, quia a duorum ministerio eorum quoque ortus alienus inlecebram in sui nativitate et creatione nescivit.

hervorgegangen, also in ihrer reinen Kreatürlichkeit über jede Dissonanz in ihr erhaben. Auch in diesem Punkte stimmte sonach Faustus mit Cassian überein.[1])

Dagegen ruhte nach Faustus der Leib des ersten Menschen nach seiner faktischen Beschaffenheit in bezug auf die Dauer ihrer Existenz hienieden auf dem übernatürlichem Prinzip der Gnade. Auf seinem naturalistischen Standpunkt hatte Pelagius behauptet, der Mensch sei von Gott sterblich erschaffen worden, und er wäre daher gestorben, wenn er auch nicht gesündigt hätte. Im ausdrücklichen Gegensatz hierzu lehrt nun Faustus, der Tod liege nicht in der Ordnung der Natur, sei keine reine Naturnotwendigkeit, Gott daher, wiewohl Urheber der Natur, nicht Urheber des Todes (Weish. 1, 13). Aus Röm. 5, 12 sei zu schliessen, dass, wenn die Sünde nicht vorausgegangen wäre, der Tod nicht nachgefolgt wäre, sondern das Geschenk der Unsterblichkeit fortgedauert hätte. Wenn nach Genes. 2, 17 für die Übertretung des göttlichen Verbotes der physische Tod als Strafe angedroht wird, so setze das die Unsterblichkeit des Leibes vor der Sünde voraus. Denn wäre dieselbe anfangs nicht zur Natur hinzugekommen, so hätte sie nach und wegen der Sünde nicht hinweggenommen werden können.[2])

Da in der Natur des Leibes an sich die Notwendigkeit des Sterbens liegt, kann das Prinzip seiner ursprünglichen Unsterblichkeit nur ein übernatürliches sein, welches eben die Gnade ist. Nicht vi naturae, sed beneficio divino war der Mensch dem Leibe nach unsterblich.[3]) Mit Bezug auf Genes. 3, 5 sagt daher Faustus von den Stammeltern, sie seien wie Götter geworden, die des Geschenkes der himmlischen Gnade (der Unsterblichkeit) entkleidet und entblösst von der Höhe seligen Aufenthaltes verstossen worden.[4])

Auch aus dem konkreten Begriff der imago Dei schliesst Faustus auf die Unsterblichkeit des Menschen dem Leibe nach. Ein wesentliches Moment im Begriffe des göttlichen Ebenbildes sei die Perennität. Sei nun der Mensch als Bild Gottes erschaffen, und beziehe sich dasselbe, wenn auch zunächst und un-

1) S. meine Beiträge u. s. w. S. 47.

2) De gr. I, 1 p. 9: Si nihil largientis contulit gratia, quid est quod abstulit damnantis offensa?

3) S. vorige Anm.

4) Ibid. p. 9: Facti sunt sicut dii dono gratiae coelestis exuti et de beatae stationis culmine proturbati.

mittelbar, doch nicht ausschliesslich auf die Seele, sondern auf den ganzen Menschen, so müsse die Perennität auch Geltung für den Leib haben, jedoch mit dem Unterschied, dass sie für ihn verlierbar sei, während sie für die Seele unverlierbar sei, wie sie ihr ja durch die Sünde nicht genommen wurde. Für diese seine Argumentation beruft sich Faustus auf die einstige Auferstehung des Fleisches; denn sei diese die Wiederherstellung der dem Leibe wegen der Sünde genommenen Unsterblichkeit (vergl. 1. Kor. 15, 42), so sei diese sonder Zweifel dem Menschen vor dem Sündenfall zugekommen.[1])

§ 5.

## Die Sünde und ihre Folgen für die menschliche Natur.

Wesentliche Veränderungen rief in dem bisher gezeichneten Urstand des Menschen die Sünde hervor, da sie als erste die Bedeutung einer entscheidenden That hatte. Die für den Fall der Übertretung des göttlichen Gebotes resp. Verbotes angedrohte Strafe des leiblichen Todes (Genes. 2, 17) ward wirklich ausgesprochen (Genes. 3, 19). Denn da die Bedingung, unter welcher die dem Leibe verliehene Unsterblichkeit fortgedauert hätte, nämlich Gehorsam gegen Gottes Gebot, nicht eintrat, war der Entzug der Gnade der Unsterblichkeit unausbleiblich. Der Tod ward als Strafe für die Sünde verhängt.[2])

Eine Störung erlitt ferner das Verhältnis des Leibes zur Seele. Infolge der Übertretung, durch welche der Mensch zur Gleichheit mit seinem Herrn zu gelangen wähnte, verlor er die Herrschaft über seinen Leib, kam es zur rebellischen Konkupiscenz des Fleisches gegen den Geist und wurde der Rebelle gegen Gott mit dem Streite der Glieder bestraft. Der Hochmut erzeugte die Unenthaltsamkeit; denn was in ihm verwundet worden, gab er

---

1) De gr. I, 1 p. 10: Quid vero aliud intelligendum est etiam in ipsa, qua homo conditus est, Dei imagine nisi perennitatis insigne? quam perennitatem non solum animae non ademptam, sed etiam corpori agnoscis resurrectionis virtute reparatam. Quapropter inmortalitatem homini conmissam non dubites ante culpam, quam reddi perspicis post ruinam.

2) Ibid. p. 9 (Fortsetzung der oben S. 62 Anm. 2 zitierten Stelle): Mors itaque, id est peregrinum et adventicium malum non est ordo naturae, sed poena sententiae. — Ferner p. 10. 11.

kund, als er die Scham bedeckte. Voraus ging der Übermut, die Beschämung folgte nach. Er, der nach der Gottheit verlangte, fing an, ein Sklave der Wollust zu sein.[1])

Adams Sünde erstreckte sich in ihren Folgen aber auch auf das ganze von ihm abstammende Geschlecht. Gegen Pelagius, der dies leugnete, behauptete Faustus auf das nachdrücklichste die Erbsünde.[2]) Es ist auffallend, dass Faustus bei Verteidigung dieses Dogmas resp. bei Bekämpfung der pelagianischen Verneinung desselben nicht auf die vom äquilibristischen Begriffe des freien Willens und von dem dadurch bedingten ausschliesslichen Begriff der Sünde als persönlicher Willensthat hergenommene Einwendung wider die Erbsünde[3]) eingegangen ist. Diese Unterlassung liess ihn, wie Cassian[4]), das peccatum originale nicht als eigentliches peccatum, sondern nur als malum originale,[5]) als Erbübel und Erbstrafe, bestehend in einer über das gesammte Geschlecht kommenden Schwäche,[6]) die sich zufolge des einheitlichen Verhältnisses von Geist und Fleisch auf diese beiden Faktoren der menschlichen Natur fortpflanzt, fassen.[7])

---

1) Ibid. I, 2 p. 13: Quamdiu circa auctoris obsequium humilitas reverentiam tenuit, nuditatem conscientia inmaculata non sensit, cum vero illo animo, ut Deus esset, gustum cibi letalis adpetiit et damnandam cupiditatem in ambitum maiestatis extendit, inmemor legis et mandatorum legis rebellis multatur inpugnatione membrorum, et dum aequalitatem Domini sui praesumit, corporis sui perdidit potestatem. De superbia nata est incontinentia; nam quid in eo percussum esset ostendit, quando verecunda contexit. Praecessit elatio, secuta confusio est. Divinitatis ambitiosus libidinis coepit esse captivus.

2) Peccatum originis s. originale (I, 2 p. 12. 13), originale delictum (I, 1 p. 10). — Andere Bezeichnungen, die sich bei Faustus dafür finden, sind: lugenda contritio super humanum genus; infelix et deflenda conditio; originale vinculum; nexus originis, quo infantes tenentur; nexus qui posteros trahit; vulnus inflictum, originalis contagio.

3) S. Augustin., De natura et gr. nr. 34. — De peccator. merit. III, 15.

4) S. meine Beiträge u. s. w. S. 58.

5) De gr. I, 2 p. 13. Agnosce causam mali originalis de oblectamento natum conceptionis et de vitio voluptatis. — Ibid. I, 1 p. 11: (Pelagius) intellegere neglexit tanti principem mali, ideo ignoravit inpositam mortis conditionem pedisequam esse peccati.

6) Ibid. I, 1 p. 11: Ut adveniret unica sanitas (Christus), generalis exegit infirmitas.

7) Ep. 5 p. 190: Interrogas etiam, cur animae cum carne sua aliquid pro corporali errore commune sit. Sicut originale peccatum pro unitate corporalis hospitii utrumque complectitur, pari uterque (homo) modo in peccatorum societate constringitur, ita eis in criminum participatione una causa est, sicut in virtutum remuneratione par gloria est.

Die Frage, mit der sich Faustus fast ausschliesslich beschäftigt, bezieht sich auf die Möglichkeit des Überganges der Erbsünde. Dieselbe erkläre sich, sagt er, aus der Generation, durch welche die Natur sich fortpflanze. Die Einwendung des Pelagius, dass, wenn durch die Taufe die Erbsünde aufgehoben werde (tollitur), die von zwei Getauften Gezeugten ohne Erbsünde sein müssten, weil, was in den Zeugenden nicht mehr ist, auf die Nachkommen nicht übergehen könne, bezeichnet Faustus als eine inrationabilis et plena iniquitatis obiectio. Denn nach ihr solle nicht was Sache der Natur ist, von der es Eph. 2, 3 heisse: ihr waret von Natur Kinder des Zornes, übergehen können, sondern das was Sache der Gnade ist und gänzlich ausserhalb der Macht der Menschen liegt, und was die Zeugenden gar nicht de proprio geben können, nämlich die Reinheit der Unschuld, solle die Persönlichkeit der Eltern auf die Kinder übertragen (velut de suo conferre quod gratiae est). Dass aber die Erbsünde auch von getauften Eltern sich fortpflanze, sei unzweifelhaft, und täglich hätten wir mit dem Psalmisten (50, 7) zu bekennen: Siehe in Sünden bin ich empfangen und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen; auch der Apostel (Röm. 5, 12) bestätige, dass diese unheilbare Sünde (insanabile piaculum, unheilbar, weil sie sich auch von geheiligten Generierenden fortpflanzt) von dem einen in alle Menschen gedrungen sei.[1])

Der Grund, warum mittelst der Generation, die zu ihrem Produkt die Natur hat, zugleich die Sünde übergeht, liege in der Sünde des ersten Menschen, welche der Anfang des Ruines der Natur war.[2]) Durch die Sünde nämlich wurde das ursprüngliche normale Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Vernunft gestört; es drang in das Fleisch die rebellische Konkupiscenz ein, die sich insbesonderc bei der Generation durch die libido äussert. Im Anschluss an Augustinus lehrt daher Faustus bezüglich des Überganges der Erbsünde durch Generation, dass der Zusammenhang der Nachkommen mit der Sünde erfolge per incentivum maledictae generationis ardorem et per inlecebrosum utriusque parentis amplexum. Beweis hierfür ist ihm die Erbsündelosigkeit des Erlösers. Da dieser allein, weil nicht durch das Fleisch, sondern den Geist, nicht mit Leidenschaft, über die man erröten muss, sondern

1) De gr. I, 2 p. 12.

2) Ibid. p. 13: Sed forsitan requiras, quare in conceptu sit positum originale delictum; initium totius ruinae inobedientia fuit.

durch die wunderbare Benediktion empfangen, ohne erbsündige Befleckung sei, könne die Ursache der Erbsünde (mali originalis) nur von dem bei der Zeugung stattfindenden sündigen Reize (de oblectamento conceptionis et de vitio voluptatis) herrühren. Die Einwendung des Pelagius, dass von keiner Erbsünde die Rede sein könne, weil die Konkupiscenz der Generation von Gott herrühre, also eine mit der Natur an sich gegebene Eigenschaft der geschlechtlichen Sinnlichkeit sei, weist Faustus zurück. Nur Adam und Eva waren bei ihrem Ursprung nicht mit der Konkupiscenz behaftet, weil sie infolge ihrer Erschaffung durch Gott von dem bei der Generation stattfindenden Reize nichts wussten.[1])

Aber, entgegnet Pelagius, wenn durch die cum libidine verbundene Zeugung die Erbsünde sich fortpflanzt, so wird ja die Ehe verdammt. Keineswegs, erwidert Faustus. Die Ehe beruhe auf göttlicher Anordnung und wurde mit dem Segen Gottes ausgestattet, durch die Sünde habe die Generation Verderbnis erlitten. Was nun an der Ehe von Gott herrühre, sei zu loben, was aber die menschliche Sünde hinzugefügt hat, verdiene Tadel. Wenn Jemand sein schneeweisses Kleid mit Tinte bespritze, so missfalle nur die Befleckung des Kleides, nicht dieses an sich; obwohl die Schönheit des Kleides dahin sei, doch nicht sein Gebrauch.[2])

Was die in und mit der Erbsünde auf Adams Nachkommen sich fortpflanzende allgemeine Schwäche betrifft, so besteht sie in bezug auf den Leib wie beim Stammvater in der rebellischen Konkupiscenz und im Tode; worin sie in bezug auf die Seele besteht, werden wir nachher sehen. Eben diese Folgen der Sünde, wodurch die menschliche Natur verletzt wurde, sind die Ursache, warum kein Mensch in Sachen seines Heiles sich auf seine Kräfte verlassen darf, sondern jedem die Gnade ebenso Bedürfnis ist,[3]) wie der durch lange Schwäche ermüdete Mensch des Beistandes und Trostes bei seinem wankenden Schritte bedarf.[4]) Da Pelagius diese Notwendigkeit, weil ihre Ursache leugnet, macht ihm Faustus den Vorwurf, dass er sich nicht nur der irrigen Lehre von der Selbst-

---

1) De gr. I, 2 p. 13. S. die Anm. 1, S. 64.

2) Ibid. p. 13. 14.

3) Sermo 13 p. 273: Nemo de suis viribus confidat, quando suffert temptationem, quia et ut bona prudenter loquamur, ab illo est nostra sapientia, et ut mala fortiter subferamus, ab illo est nostra patientia. — Sermo 18 p. 295: Vitia et peccata relinquere et de domo diaboli patris effugere, non nostris viribus, sed Christi gratia donante meruimus.

4) De grat. I, 8 p. 24.

gerechtigkeit des Menschen schuldig mache, sondern auch die Ursache, warum der Erlöser in die Welt kam, aufhebe und die von ihm gebrachte Gnade annulliere.[1])

---

## B. Der freie Wille.

### § 1.

### Zur Gnade tritt der Wille.

So wesentlich und notwendig die Gnade für das Heilsleben des Menschen ist, so ist sie doch nicht, lehrt Faustus, der einzige Faktor in demselben, wie der den freien Willen leugnende Prädestinatianismus behauptet, welcher die Kehrseite des die Notwendigkeit der Gnade leugnenden und den freien Willen allein als hinreichend für das Heil behauptenden Pelagianismus ist. Sein Analogon habe dieser doppelte Irrtum an der falschen Christologie, welche Christum entweder nur als Gott oder als blossen Menschen annimmt und in beiden Fällen die Erlösung illusorisch mache. Wie Christus, um wahrhaft Erlöser sein zu können, göttliche und menschliche Natur in sich einige und zugleich Gott und Mensch sei, gerade so müsse mit der Gnade der freie Wille sich verbinden (coniungere) und dürfe er von dem göttlichen Beistand des Menschen Bemühen nicht ferne gehalten werden.[2])

### § 2.

### Beweis hierfür wider den Prädestinatianismus.

Der Prädestinatianismus berief sich für seine These, dass das subjektive Heilswerk ganz der Gnade allein angehöre,[3]) auf die

---

1) De gr. I, 1 p. 11: Si abundasset in terris iustitia, non fuisset e coelis transmissa medicina; sed ut adveniret unica sanitas, generalis exegit infirmitas. — Ibid. p. 10: Dum autem peccatum originis denegat, tollit omnino causam, qua redemptor advenerit. — Ibid. p. 11: Quod cum dicit (sc. infantes nexu originis non teneri), duplici impietate blasphemat, dum et mortem ad auctoris invidiam revocat et negando originale vinculum gratiam reparatoris evacuat.

2) De gr. I, 1 p. 8.

3) Ibid. I, 3 p. 14: Etiam post baptismi salutare solam per se gratiam effectum humanae salutis operari. Totum, inquiunt, solius est gratiae.

hl. Schrift. Schon das A. T. lehre Ps. 126, 1: Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten diejenigen vergeblich, die daran arbeiten. Allein, entgegnet Faustus, Gott sorgt für das Heil des Menschengeschlechtes nicht für sich allein, er baut sein Haus, die Kirche, durch diejenigen, die von sich sagen: wir sind Mitarbeiter Gottes (1 Kor. 3, 9), durch die Vorsteher und Hirten der Kirche. Und Paulus sagt (ibid. v. 10), er habe wie ein weiser Baumeister das Fundament gelegt. Anders als durch Mühe, und Dienstleistung der Priester, durch die Verrichtungen und Beispiele der Heiligen, durch die Tugenden der Apostel und den Tod der Märtyrer wird das Haus Gottes nicht gebaut. Er baut sein Haus, die Kirche, durch seine Heiligen, und die Heiligen durch ihren Herrn.[1])

Aus dem N. T. citieren die Prädestinatianer eine Reihe von Stellen. Röm. 9, 16, wonach es nicht auf das Wollen und Laufen, sondern auf das Erbarmen Gottes ankomme. Allein, erwidert Faustus, diese Worte richte der Apostel gegen die stolze Lehre der Juden und Pelagianer von der Selbstgerechtigkeit, also wider die Meinung, als ob der freie Wille für sich allein zur Erlangung der Seligkeit genüge, keineswegs gegen diejenigen, welche den freien Willen mit der Gnade verbinden, wie ja derselbe Apostel in anderen Stellen das »Laufen« verlange, wenn der Siegespreis erworben werden soll (1 Kor. 9, 24. 26. Gal. 5, 7).[2]) Mit gleichem Unrecht führen die Prädestinatianer für sich Joh. 6, 44 an. Denn wenn der Herr hier sage, keiner komme zu ihm, wenn ihn der Vater, der ihn gesandt, nicht ziehe, so sei damit keine gewaltsame Wirksamkeit gemeint, denn nicht Ketten der Knechtschaft seien es, die ziehen, sondern Bande der Liebe. Gott ziehe den Menschen

---

1) Ibid. I, 10 p. 35: Adhuc negantes conatum laboris humani testimonium istud opponunt: Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant, qui aedificant eam. Qui hoc imperite obiciunt et totum homini denegandum credunt, primum secundum sonum litterae intellectum suum expedire non possunt. Numquid enim Dominus per se tantum velut solitaria procuratione salutem humani generis administrat? Non utique; sed cum corpus per membra dispositum capitis exsequatur imperium, aedificat (Dominus) domum suam per ecclesiae praesules atque pastores, per eos, qui dicunt (1 Cor. 3, 9): Dei enim adiutores sumus. Qui enim curam suscipit salvandi hominis, adiutor est redemptoris. Aedificat ergo domum hanc Dominus per sanctos suos et sancti per dominum suum. Aedificatur ecclesia per eum, qui dixit: Ut sapiens architectus fundamentum posui (ibid. v. 10). Numquid aliter aedificatam cognoscis ecclesiam, quam per labores et officia sacerdotum, per ministeria et exempla sanctorum, per apostolorum virtutes et martyrum mortes?

2) Ibid. I, 1 p. 8/9; cap. 9 p. 26/27.

nicht wie eine der Empfindung und des Verstandes baare Materie von Ort zu Ort, sondern nur den wollenden Menschen, den Menschen, der danach verlangt, weil er weiss, dass er in seiner Schwachheit sich nicht allein zu Gott zu erheben vermag.[1]) Die Meinung, Gott ziehe die Nichtwollenden, belaste die himmlische Gerechtigkeit mit Unrecht. Sollte er übrigens auch Nichtwollende ziehen, um wie viel mehr alsdann die Wollenden! Denn wer ohne Arbeit angezogen zu werden scheint, wird sich Mühe geben, dem anzuhangen, der ihn anzieht.[2])

Die Prädestinatianer beriefen sich für ihre Doctrin von der Gnade als alleinigem Faktor im Prozesse der Heilsaneignung auf die paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und nicht aus den Werken. Eine solche Deutung, entgegnet Faustus, welche die Werke überhaupt verwirft und den Glauben allein annimmt, sei schon deshalb falsch, weil sie den Apostel Paulus nicht blos mit Jakobus, welcher zur Rechtfertigung die Werke verlangt (2, 17. 26), sondern mit sich selbst in Widerspruch setze, indem er anderwärts entschieden den in Liebe thätigen Glauben lehre (2. Kor. 6, 4 ff. Gal. 6, 10. 1. Kor. 15, 10. 58, in Übereinstimmung mit Mtth. 5, 16. Apg. 10, 35).[3])

Die prädestinatianische Behauptung ist aber auch an sich oder inhaltlich falsch. Durch den blossen Glauben ist man Gott nicht wohlgefällig, denn auch der Teufel weiss um Gott und glaubt an ihn. Wie der Apostel Jakobus 2, 14. 17 sagt, ist der Glaube ohne Verdienste nichtig und wertlos.[4]) Was sodann die Werke

---

1) Ibid. I, 16 p. 52: Numquid velut insensibilis et inepta materies de loco ad locum movendus est et trahendus? sed adsistenti et vocanti Domino famulus manum fidei, qua adtrahatur, extendit et dicit: credo, Domine, adiuva incredulitatem meam (Mc. 9, 23). Et ita se duo ista coniungunt, adtrahentis virtus et oboedientis affectus, quomodo si aeger aliquis adsurgere conetur et facultas animum non sequatur et propterea sibi porrigi dexteram deprecetur. Clamat voluntas, quia sola per se elevari nescit infirmitas. Ita Dominus invitat volentem, adtrahit desiderantem, erigit adnitentem.

2) Ibid. p. 51—53: Sed is, quem perspicis adtrahentem, requirit omnimodis praecepta servantem, ut per quandam voluntatis ansulam comprehendi et adtrahi valeat, qui vocatur. Quod si eum putas adtrahere nolentes, caelesti iustitiae iniquitatis pondus inponis. Sed si invenitur adtrahere nolentes, quanto magis conplectitur desiderantes! nam etiam, qui sine labore videtur adtrahi, laboraturus est, ut inhaereat adtrahenti. — Dies ist eine offenbare Reminiscenz an Cassian. S. meine Beiträge, S. 60. 62.

3) Ibid. I, 4 p. 17. 18.

4) Ep. 5 p. 184/185: Secundo quaesisti loco, utrum sola sufficiat ad salutem fides et unitae scientia trinitatis. In rebus divinis non solum credendi ratio

betrifft, die nach Paulus nicht rechtfertigen, so sind es die Gesetzeswerke, welche nach dem Buchstaben sind, keineswegs diejenigen, welche nach der Gnade und unter Begleitung der Gnade auszuführen sind, denn diese werden von Paulus (Gal. 6, 10. Röm. 2, 13), sowie von der katholischen Regel des Glaubens zur Rechtfertigung verlangt. Die Prädestinatianer übersehen also, dass, wenn von Werken die Rede ist, zwei Arten derselben zu unterscheiden sind, nämlich solche vor und nach der Ankunft des Herrn; jene sind als blosse Gesetzeswerke nichtig, und ihnen zieht der Apostel (Röm. 4, 4 ff.) den Glauben vor. Die Werke nach der Ankunft Christi haben die Billigung des Apostels, wie aus 2. Kor. 6, 4 f. und 1. Kor. 3, 8 erhellt. Ebenso Jak. 2, 17 f.[1])

Indem der Prädestinatianismus den Glauben allein mit Ausschluss der Werke als hinreichend zur Rechtfertigung geltend macht, verneint er ihn als Sache des Willens und schreibt ihn der Gnade allein zu. Er vergisst aber hierbei, dass die hl. Schrift auch den Glauben unter die Werke zählt, um darzuthun, dass im Dienste Gottes nichts ohne Werke geschieht; denn auch derjenige, der (blos) zu glauben scheint, ist thätig. Joh. 6, 27 ist unter der Speise, um die man sich bemühen, und die in das ewige Leben dauern soll, der Glaube zu verstehen. Vgl. ibid. V. 28. Nach Gal. 5, 6 gilt in Christo Jesu nur der Glaube, der in Liebe thätig ist. Desgl. 2. Thess. 1, 11. Jak. 2, 22.

Demnach verlangt die erste Berufung von uns, den kurzen Weg des Glaubens (compendia fidei) zu beschreiten, die Gnade der

---

requiritur, sed placendi. Fides ergo nuda meritis inanis et vacua est, sicut apostolus dicit (Jac. 2, 14. 17). Secundum haec sufficere per se sola credulitas non probatur; nam Deum scire et credere etiam diabolus invenitur, sicut idem apostolus dicit. (Jac. 2, 19).

1) De gr. I, 4 p. 18: Duo esse genera operum, quorum unum post adventum Domini removetur, aliud adprobatur. Nam dicendo: ei vero, qui non operatur, credenti autem in eum, qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam (Rom. 4, 4), aperte fidem legis operibus anteponit. Neque enim apostolorum testimonia compugnantia et contraria sibi esse dicemus, cum alius apostolus dicat: fides sine operibus mortua est, et iterum: ostende mihi fidem tuam sine operibus et ego ostendam tibi ex operibus fidem meam . . . (Jac. 2, 17 seq. 2, 26). Sed nec ipse doctor gentium Paulus diversus sibi et contrarius apparebit ita dicens 1. Cor. 3, 8: unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem. Quae imperitis indoctis et his, qui veritati obstinato spiritu reluctantur, discordantia videbuntur. Verum iuxta catholicam regulam opera legis evacuantur, quae secundum litteram sunt, et ea, quae post gratiam comitante gratia gerenda sunt, asseruntur.

folgenden Zeit aber legt denen, die durch die Taufe abgewaschen und erneuert sind, das emsige Werk und die Sorge um die mühevolle Unterwürfigkeit auf, damit wir, was wir ohne Mühe empfangen, unter dem Beistand Gottes mit Anstrengung des Willens bewahren, nach der Mahnung des Apostels (2. Kor. 6, 1): Sehet zu, dass ihr die Gnade Gottes nicht vergeblich empfanget.[1])

§ 3.

## Fortsetzung dieses Beweises.

Fragt man die Prädestinatianer nach dem Grund, warum die Gnade allein bei der Erlangung des Heiles in Betracht komme, der Wille des Menschen aber nicht, so erhält man zur Antwort: durch die erste Sünde sei der ganze Adam zu Grunde gegangen,[2]) und der freie Wille gänzlich aufgehoben worden,[3]) so dass der Mensch nur noch zu sündigen vermöge;[4]) ja selbst das Naturgesetz, das dem Menschen von Haus aus mitgegeben wurde, sei ihm abhanden gekommen, und in seinen Nachkommen bis auf Christus nicht lebendig gewesen.[5])

Allein, wie wäre dies möglich? Die Willensfreiheit beruht, sagt Faustus, auf dem Intellecte, der Vernunft und Einsicht des Menschen. Um dem Menschen die Willensfreiheit absprechen zu können, müsste man ihm zuerst die Vernunft absprechen, d. h. ihn auf die gleiche Linie mit dem Tiere herabsetzen und in seiner von diesem verschiedenen Natur verkennen.[6]) Aber dies ist unmöglich.

---

1) Ibid. I, 6 p. 21. 22.

2) De gr. II, 8 p. 75: Totus periit Adam.

3) Ibid. I, 7 p. 23: Liberum arbitrium ex toto in primi hominis praevaricatione fuisse sublatum.

4) Ibid. I, 10 p. 32: Ad malum tantum liberum arbitrium promptum esse homini, ad bonum prorsus non esse.

5) Ibid. II, 10 p. 83: Naturae legem in primo homine interisse nec per posteros viguisse usque ad salvatoris adventum.

6) Ibid. p. 88: Si requiras, ubi sit libertas arbitrii posita, ubi sit voluntas hominis constituta, ubi nisi in intellectu, in ratione et sapientia? Quae cum ita sint, prius necesse habebis, homini negare sapientiam, auferre rationem, ut adimere liberam valeas voluntatem. — Ibid. I, 7 p. 23: Huius improbae persuasionis assertor hominem intellectu locupletatum, ratione praeditum, divinae imaginis honore decoratum brutis animantibus et iumentis insipientibus aestimat comparandum, ut ad viam rectam nullo suo ductu, sed violento tantum auctoris imperio pertrahatur. —

Da der Mensch mit der Ehre des göttlichen Bildes geschmückt ist, muss sein Intellect ihn ebenso von der Seite des Bösen abwenden, als nach der Seite des Guten anregen, d. h. muss er freien Willens sein. Wie die Vernunft, so gehört auch die Willensfreiheit zur Natur, und kommt sie nicht blos einem Teil der Menschen, den erlösten, zu; weil sie keine erst durch Munificenz zur Natur hinzutretende Sache ist,[1]) ist sie auch den Bösen eingepflanzt.[2])

Unter dieser Willensfreiheit versteht Faustus, wie übrigens schon aus den so eben mitgeteilten Stellen erhellt, die Wahlfreiheit,[3]) welche eine notwendige Form des freien Willens der rationalen Kreatur, also auch des Menschen sei. Denn nur dann sei das vom Willen gethane Gute verdienstlich und der Belohnung würdig, wenn er das Böse, obwohl er es kann, nicht thut.[4]) Man könne daher nicht sagen, wenn der Mensch das Böse, das er kann, nicht thun soll, und, wenn er es thut, jenseits ewig dafür bestraft wird, da wäre es ja besser, der Mensch wäre entweder gar nicht oder wenigstens so erschaffen worden, dass er durchaus nicht sündigen kann. Allein bei ersterer Annahme würde ja vieles Gute um des bösen Willens nicht wirklich. Sollte um des gottlosen Kains willen der fromme Abel nicht sein, die Welt um der zunehmenden Bosheit willen Noës Gerechtigkeit nicht schauen, und sollten wir wegen des Judas Petrus nicht haben? Sollten wegen der Menge der Sünder die Jahrhunderte der Gerechten, die Tausenden der Martyrer und das Reich der Heiligen nicht sein?[5]) Bei der zweiten Annahme aber verlange man für den gebrechlichen Menschen, was den Engeln nicht beschieden wurde. Zu dieser realen, die Möglichkeit der Sünde ausschliessenden Willensfreiheit

---

Si hominem a sinistra mali non revocat intellectus, si ad dexteram boni non excitat ambitus, iam non hominis tenebitur conditione, sed pecudis.

1) Ibid. II, 10 p. 88: Dicis, quod mali et qui ad perditionem trahuntur non acceperint arbitrii libertatem. Primum scire debemus, quia libertas arbitrii duplici ministerio praedita est, nunc ad salutem, nunc ad perditionem sui prompta est. Sed obponis, quod voluntatis libertas solis competat liberandis et in redemptionis beneficio constitutis. Non ita est. Liberatio ad donum gratiae et ad propositum consentientis pertinet vitae, libertas vero arbitrii non est res accedentis munificentiae, sed naturae.

2) Ibid. p. 89: Ista (sc. libertas) et malis insita est.

3) Ibid. II, 10 p. 88. S. Anm. 1.

4) Ibid. II, 12 p. 94: (Homo) si mali copiam ac licentiam non habuerit, boni gloriam non habebit.

5) Ibid. p. 95.

komme es erst im Jenseits im Zustand der Glorie, nachdem der Mensch hienieden sich der entsprechenden meritorischen Thätigkeit befleissigt hat.[1])

Den positiven Beweis für diese formale Willensfreiheit führt Faustus durch eine Reihe alt- und neutestamentlicher Stellen. Wenn es Jes. 1, 19 heisse: Wenn ihr wollt und mich höret, — so sei damit gesagt, dass der Akt des Menschen Sache seines Willens ist. Wie Gott die Rechte in jedem Menschen selbst gebildet hat, aber es in seine Macht legte, sie, wohin er will, auszustrecken und zu verschiedenen Werken zu gebrauchen, so pflanzte, hauchte und goss er in jede Seele das Vermögen der Vernunft und die Freiheit des Willens, aber den Gebrauch daran überliess er der Herrschaft des Menschen, so dass er den Willen sowohl nach der Seite des Guten als des Bösen richten kann, jedoch mit dem Bewusstsein, dass letzteres nicht erlaubt sei.[2]) Aus Deut. 30, 19: Ich habe vor dein Angesicht Leben und Tod gelegt, das Gute und das Böse; wähle das Leben, damit du lebest; sowie aus Ps. 118, 30: Ich habe den Weg der Wahrheit gewählt, deine Gerichte habe ich nicht vergessen, — zieht er die Lehre, dass keinen die Notwendigkeit des Fatums oder des verhängten Verderbens drücke, vielmehr jedem die Macht der Wahl zu Gebote stehe, und dass keinen die Prädestination nach einer Seite hinziehe, wo die Wahl beider Seiten nahe gelegt wird.[3]) Wenn Eccli. 15, 16 dem Menschen das Nicht-

---

1) Ibid. p. 96: Sed inter haec aliquis persistit et dicit: si constat peccatores in illo saeculo suppliciis addicendos et aeternis ignibus mancipandos, sic fieri homo debuit, ut is omnino peccare non possit. Quid praecurris, o homo, auctoris tui dispensationes? quid quaeris rem immortalitatis in regione mortis? quid quaeris in militia, quod paratur in gloria? quid ante emeritum laborem poscis, quae praeparata sunt post laborem? dabitur hoc, sed iam in aeternum iustificato, quando id, quod conlatum fuerit perire non possit. Dabitur hoc, sed in tempore beatitudinis, ubi iam peccatum nec vincere sit necesse nec scire, ubi ad peccandum non voluntas, non possibilitas erit, ubi sancte, integre, pie vivere non erit diligentia, non industria, sed natura dispensante ita divina misericordia atque iustitia, ut qui hic studuerit integritati nulla illic ultra possit labe corrumpi.

2) De gr. I, 9 p. 29. 30: . . . . pari modo sensum rationis et arbitrium voluntatis in unamquamque animam inseruit inspiravit infudit, sed eam in manu humani consilii moderandam et exercendam reliquit eiusque officia iuri hominis dominioque conmisit, ut, si malum depravatus adpeteret, in arbitrii libertate permissum sibi sciret, licere nesciret, si autem bonum cuperet, actionem et perfectionem eius a conditore deposceret, ad mercedem vero illius officiosa devotio pertineret etc.

3) Ibid. I, 8 p. 25: . . . vides quod nemibem hic premit fati vel impositae perditionis necessitas, ubi competit eligendi potestas, neque in unam partem trahit praedestinatio, ubi utriusque partis defertur electio.

wollen (des Guten) zum Vorwurf gemacht wird, so komme ihm auch das Wollen zu.[1])

Im N. T. werde die Freiheit des Willens gelehrt, wenn der Herr (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34. 35) klagend über Jerusalem ausruft: Wie oft wollte ich deine Kinder versammeln, wie eine Henne ihre Jungen unter die Flügel versammelt, aber ihr habt nicht gewollt! Wenn ferner der Herr Luc. 19, 41 über Jerusalem weint und in die Worte ausbricht, dass kein Stein über dem andern bleiben werde, so wolle er sagen, dass dem Menschen nicht der Wille Gottes, sondern die Zustimmung zu dessen Willen gefehlt habe.[2]) Eph. 6, 10 sowie 1. Petr. 5, 8 belehren uns, dass Gott jedem Menschen das Vermögen des freien Willens erteilt habe, mit dem er nicht blos seinem Fleische widerstehen, sondern auch den Teufel bekämpfen kann.[3])

Durch die Sünde ist die Willensfreiheit nicht aufgehoben, sondern blos geschwächt; der Wille ist zum Sündigen geneigter und dem Menschen das Thun des Guten mühevoller, aber nicht unmöglich.[4]) Die verderbliche Lust der Welt lockt den Menschen wohl nach der linken Seite, aber auf die rechte zieht ihn die Nützlichkeit der göttlichen Gebote.[5]) Wie nach eingewurzelter Gewohnheit eines luxuriösen Lebens die Wiederherstellung der Enthaltsamkeit nur mit vieler Mühe möglich ist, und wie nach langer Angewohnheit der Trunksucht die Nüchternheit, die zuvor, da man sie noch unverletzt besass, mit geringer Mühe bewahrt wurde, nur durch die grösste Anstrengung kaum wieder erlangt wird, und wie man nach mancherlei Schmeicheleien sinnlicher Laster, die anfangs leicht niedergehalten werden konnten, nur durch Aufbieten aller seiner Kräfte, wie beim Besteigen eines steilen Berges, auf den Pfad der Tugend zurückkehrt, so hat auch die von Gott verliehene

---

1) Ibid. I, 12 p. 40. — II, 10, p. 87/88: Quando ab eo (cognitore occultorum) quisque pro malo opere corripitur et condemnatur, bonum facere potuisse convincitur. Magna est ergo vis animi in utramque partem, dum et super honestate confunditur et super inhonestate confunditur.

2) Ibid. I. 18 p. 57.

3) Ibid. I, 9 p. 31.

4) Ibid. II, 8 p. 76: Post primi hominis praevaricationem non mors arbitrii, sed infirmitas, nec impossibilitas, sed difficultas proposito labore successit. — Ibid. I, 11 p. 39: Ut vero de bonis mali efficiantur, hoc facilius in se recipit humana fragilitas, ut de vase honoris in vas contumeliae transeat.

5) Ibid. I, 8 p. 25 heisst es mit Bezug auf Ps. 118, 73: Hoc est dicere, sollicitabat me quidem in sinistram partem perniciosa mundi voluptas, sed in dexteram mandatorum tuorum traxit utilitas.

Willensfreiheit wohl die Blüte und die Lebhaftigkeit ihrer Grazie verloren, aber sie selbst ging nicht verloren, daher sie weiss, dass ihr die göttlichen Geschenke nicht versagt, sondern nur mit grösster Mühe und im Schweisse unter dem Schutze des göttlichen Beistandes wieder zu erwerben seien.[1]) Wäre dem freien Willen seine Kraft durch die Sünde ganz verloren gegangen, wie könnte es Ps. 1, 2 heissen: Auf dem Gesetze Gottes stand sein Wille?[2]) Eben diese durch die Sünde hervorgerufene Schwächung des freien Willens ist der Grund, warum der adamitische Mensch der Gnade mehr bedarf, (als wenn die Sünde nicht erfolgt wäre), gerade wie der durch lange Schwäche erschöpfte Mensch bei seinem wankenden Schritte des Beistandes mehr bedürftig ist.[3])

Dass der freie Wille nicht, wie die Prädestinatianer behaupten, gänzlich durch die Sünde verloren gegangen ist, zeigt Faustus durch den Nachweis, dass der Mensch auch nach der Sünde noch die Fähigkeit für die Tugend besitzt. Der freie Wille, sagt er, besteht in der Liebe der Unschuld, in der Bethätigung der Gerechtigkeit und in der Heiligung des Körpers.[4]) Wäre nun die Freiheit durch die Sünde gänzlich vernichtet, so müsste auch die Gerechtigkeit, die Unschuld und die Heiligung gänzlich zu Grunde gegangen sein. Dies ist aber nicht der Fall. Wie könnte es sonst bei Jes. 26, 9 heissen: Lernet Gerechtigkeit, die ihr die Erde bewohnt! Und Ps. 36, 11 lesen wir: Die Gerechten werden

---

1) De gr. I, 8 p. 24. 25: Sicut post inveteratam luxuriae consuetudinem reparatio continentiae multo labore constabit et sicut longo temulentiae usu captivata sobrietas cum violentia rigidae crucis vix recipitur, quae prius, cum inlaesa teneretur, parvo negotio servabatur, siquidem cum voluptate quadam inviolata conscientia possidetur, et quemadmodum post diversa carnalium blandimenta vitiorum, quae facile prima aetas statum suum retinens calcare potuisset, cum magno luctamine velut contra ardui montis ascensum ad virtutis viam reditur, ita humani arbitrii a Deo concessa libertas florem vigoremque gratiae suae perdidit, tamen ipsa non periit, ut divina munera non tam interdicta sibi sentiat, quam cum summo labore ac sudore per adiutorii patrocinium sibi repetenda esse cognoscat.

2) Ibid. I, 16 p. 50: Arbitrium voluntatis humanae adtenuatum, non ablatum; quod si ex toto vigor eius perisset, quomodo legeretur Ps. 1, 2: Et in lege Domini fuit voluntas eius? etc.

3) Ibid. I, 8 p. 24: Sed interrogas et ais: quomodo intellegendum est infirmatum humanae mentis arbitrium? adtenuata libertas eius ita gratiae adminicula plus requirit, sicut homo longa infirmitate confectus adiutoriis ac solaciis gressu titubante magis indiget.

4) Ibid. I, 7 p. 23: Liberum arbitrium utique in amore innocentiae, vel operatione iustitiae vel in corporis sanctificatione consistit.

durch Erbschaft das Land besitzen. Hebr. 10, 38: Der Gerechte lebt aus meinem Glauben.[1]) Dass die Unschuld, wiewohl ihr erster Besitzer es vernachlässigte, sie zu bewahren, nicht gänzlich untergegangen ist, besagt Ps. 24, 21: Unschuldige und Gerechte haben sich mir angeschlossen.[2]) Und wiewohl durch die Sünde die rebellische Konkupiscenz in die Glieder gekommen ist, darf man dennoch nicht glauben, dass die Heiligung des Körpers gänzlich verloren gegangen, sonst würden wir nicht Röm. 12, 7 lesen: Bringet eure Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer dar; und Lev. 19, 2: Seid heilig, denn ich bin heilig.[3]) Hiernach ist wohl die Vollkommenheit der von Gott ursprünglich empfangenen Güter verloren gegangen, aber nicht die auf sie gerichtete Thätigkeit, wohl ist die jungfräuliche Integrität verletzt worden, aber die Keuschheit dieser Tugenden ist nicht zu Grund gegangen.[4])

Also derselben Tugenden ist der Mensch nach der Sünde fähig, wie vor der Sünde, nur im mindern Grade; der Unterschied der Tugend des gefallenen Menschen von der des Menschen im Urstand ist blos ein gradueller, kein qualitativer: non periit actio, etsi est amissa perfectio. Das ist echt semipelagianisch!

Wie durch die Sünde der freie Wille nicht vernichtet worden, so ging durch sie dem menschlichen Geiste auch das natürliche Sittengesetz nicht verloren und war es nicht bis zur Ankunft des Erlösers ausser Kraft.[5]) Dieses Gesetz ist dem menschlichen Geiste von Haus aus eingepflanzt und begründet in ihm die Samen des

---

1) Ibid.: Itaque si liberum arbitrium . . . . ex toto in primi hominis praevaricatione sublatum est, quomodo legimus Jes. 26, 9: iustitiam discite, qui habitatis terram, et iterum Hebr. 10, 38. Ps. 36, 11.

2) Ibid. p. 24: Numquid penitus interiit innocentia, quia in primo eius gradu possessor eius stare neglexit? non opinor, quia scriptum est Ps. 24, 21: innocentes et recti adhaeserunt mihi. — Ferner Ps. 23, 3. 83, 13.

3) Ibid. p. 24: Numquid sanctificatio corporis ex toto amissa esse credenda est, quia membris in servo rebelli suam non servantibus servitutem discussa est primae dignitas puritatis? non utique, quia legimus Rom. 12, 1: ut exhibeatis corpora vestra hostiam vivam sanctam placentem Deo, et iterum Lev. 19, 2: sancti estote, quia ego sanctus sum.

4) Ibid. p. 24: . . . . Ita hoc genere bonorum illorum, quae male securus paradisi incola a benigno auctore susceperat, non periit actio, etsi est amissa perfectio. Non, inquam, harum virtutum periit castitas, etsi est temerata virginalis integritas.

5) Ibid. II, 10 p. 83 seq. — II, 11 p. 89.

guten Willens,[1]) gehört sonach zu seiner Natur, welche ohne dasselbe nicht denkbar ist. Von einem Verlust desselben kann keine Rede sein; denn kein Laster ist so wider die Natur, dass es selbst die letzten Spuren der Natur tilgte. Sagt doch selbst der selige Augustinus in einem gelehrten Sermone: »In dem Flussbett und Strom des menschlichen Geschlechtes läuft beides mit einander, das Böse, welches vom Stammvater herrührt, und das Gute, das vom Schöpfer verliehen wird.« Daher auch die Gottlosen an das Ewige denken und selbst in dieser Welt Gesetze zur Verkündigung aufstellen, und an den Sitten der Menschen mit Recht vieles tadeln und loben. Durch diese natürliche Gesetzesregeln wissen die Menschen, wie ein jeder leben soll, wenn sie selber auch nicht auf dieselbe Weise leben. Dies bezeugt der Apostel Röm. 1, 18 ff. Wäre der Wille vom Gesetze Gottes ferne gewesen, d. h. wäre das natürliche Gesetz dem Willen abhanden gekommen, wie hätte die Gottlosigkeit den Zorn Gottes empfinden können?[2]) Und wenn der Apostel daselbst sagt, was von Gott erkennbar ist, das ist in ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen, den Heiden, geoffenbart, so spricht er evident aus, dass durch die innere den Blättern des Geistes eingeschriebene Lehre jenen, den Heiden, die Kenntnis Gottes offenkundig gewesen sein musste und der Schöpfer durch die Herrlichkeit der Schöpfung erkannt werden konnte. Sie wären bei Gott nicht unentschuldbar, wenn sie nicht von aussen und innen die Gelegenheit gehabt hätten, die Wahrheit kennen zu lernen.[3]) Eines besonderen Unterrichtes bedurfte daher der unter den Folgen der adamitischen Sünde stehende Mensch nicht, um zur Erkenntnis des natürlichen Gesetzes zu kommen, das er von Natur in sich hat,[4]) und das Gut des Glaubens ist kein neues, sondern ein altes Privilegium.[5]) Dies könne nur derjenige leugnen,

1) Ibid. I, 12 p. 40: Insita homini bonae semina voluntatis evidenter adsignat Eccli. 15, 16. Prov. 3, 11. 29. Ps. 31, 9. Prov. 6, 20. 5, 2. Ps. 35, 4. Jer. 5, 3.

2) Ibid. II, 9 p. 81.

3) Ibid. p. 82.

4) Ibid. II, 10 p. 86: Non ergo recenti magisterio ad comprehendendam legem Dei credatur imbutus, qui id, quod naturaliter habet, in primi utique hominis conditione percepit.

5) Ibid. II, 8 p. 76: Vides, bonum credulitatis non novellum esse privilegium, sed vetustum, et inter ipsa mundi coalescentis exordia mentem hominis sicut intellectu atque ratione ita etiam fide a summo auctore dotatam? itaque iam tum dedit animae notitiam suam, quando ei committere dignatus est imaginem suam.

der nicht wisse, dass Urheber der Natur ist, wer Urheber der Gnade ist, und dass der Schöpfer und Wiederhersteller einer und derselbe ist.[1])

Diese dem menschlichen Geiste ungeachtet der Sünde verbliebene Immanenz des Naturgesetzes weist Faustus näher an persönlichen Beispielen nach. Abel verdiente durch das von Gott allgemein eingepflanzte Gut, d. i. durch die selbsteigene Willensgeneigtheit das göttliche Wohlgefallen, erhielt von der Vollkommenheit seines makellosen Lebens den Beinamen des Gerechten und war ein Nachfolger der Gerechtigkeit, weil das in sein Inneres eingeschriebene Gesetz ihn hierin unterrichtete. Auch hatte ihm der Glaube (d. i. die Gotteserkenntnis), der ihn zum Freund der Tugenden machte, die Wahl der Gott darzubringenden wohlgefälligen Opfer eingegeben.[2]) Unter Leitung des Intellektes und der Vernunft verschmähte Abel die profanen Unternehmungen seines Bruders und wählte das Bessere; und von der Vernunft geleitet übergab er die hl. Traditionen und die wichtigeren Lehren als Erbgut seinen Nachkommen, so dass sie viele Lebensalter hindurch für Engel oder Söhne Gottes gehalten wurden. Wer möchte zweifeln, dass seine unzähligen Gott wohlgefälligen Familien mit dem freien Willen begabt gewesen und aus den Heiden beseligt worden seien, von denen jedoch nur wenige, aber berühmte und vollkommene zur Erleuchtung der Welt von der hl. Schrift erwähnt werden.[3]) Enoch konnte vor Gott wandeln und ihm wohlgefallen,

---

1) Ibid. II, 10 p. 83: Sed dicis naturalia bona commemoranda non esse, quia ante adventum Christi nequaquam gentes ad salutem pertinuisse manifestum est. Qui naturam in bonis suis negat debere praedicari, nescit profecto ipsum naturae auctorem esse, qui gratiae est. Hoc qui imprudentissime negat, negat naturae bonum extra Dei opificium et aut numen quod esse arbitratur aut fatum. Cum vero ipse sit conditor, qui reparator, unus idemque in utriusque operis laude benedicitur, unus idemque in utriusque operis praeconio celebratur. Iure itque utriusque rei munus assero, quia me illi scio debere, quod natus sum, cui debeo quod renatus sum. Et propterea non ideo negabo conditoris dona, quia perdidi, sed priora ideo sequentibus non exaequabo, quia multipliciter in melius reparata suscepi. Extollam beneficia creantis, sed in immensum praeferam redimentis.

2) Ibid. II, 8 p. 76: Abel divinis placere conspectibus per insitum a Deo generaliter bonum, id est per propriae meruit voluntatis affectum. Hic ergo, cui cognomen iusti immaculatae vitae perfectio dedit, quo erudiente iustitiae sectator existeret, nisi eum lex visceribus inscripta docuisset?

3) Ibid. II, 9 p. 80: Unde meliora potuisset eligere, nisi eum in viam rectam intellectus et ratio direxisset, qua duce sanctas traditiones et praedicabiles disciplinas velut hereditarium munus transmisit ad posteros, ut angelorum vel filiorum Dei nomine per multas censerentur aetates? quis dubitet innumeras eius familias

weil das in sein Inneres eingegossene Gesetz durch geheimen Unterricht ihn so sehr erleuchtete, dass er alles Irdische verschmähend durch Gott von dieser Erde entrückt wurde. Durch das Verdienst des Glaubens sich vor allen übrigen in jenem ersten Zeitalter auszeichnend, belehrte er uns, dass ihm der Glaube selbst mit dem Gesetze der Natur überliefert worden war.[1])

## § 4.

## Folgen des Prädestinatianismus für das Leben und Streben des Menschen.

Um die im Vorstehenden als unbiblisch nachgewiesene Lehre des Prädestinatianismus sachlich zu würdigen, bezeichnet sie Faustus als höchst nachteilig für das sittliche Leben und Streben des Menschen. Wenn ihm keine Willensfreiheit zukommt, wie kann man noch von Sünde reden, die es ohne freien Willen nicht giebt?[2]) Und wenn er für die Sünde, an der sein freier Wille keinen Anteil hat, schuldlos verurteilt wird, mit welcher Art von Gerechtigkeit geschieht dies? Anderseits wenn im Menschen die Gnade allein wirkt und er sich unthätig verhält, was ist das für

---

Deo placitas, libertate arbitrii praeditas et ex gentibus fuisse salvatas, de quibus pauci admodum, sed clari atque perfecti ad inluminationem saeculi sacris produntur eloquiis?

1) Ibid.: Dum fidei merito in prima saeculi illius aetate ceteros antecellit, fidem ipsam cum lege naturae sibi traditam fuisse perdocuit, sicut legimus Hebr. 15, 5. — Zu Dan. 5, 23 heisst es II, 11 p. 89: Vides, quia hic alienigena Deum et scire potuit et laudare, sed noluit. Inesse homini intellectum Dei pariter et cultum ideo memoravit, quia legem naturae indiscrete intra omnis hominis sensum vigere cognovit. — In seinem Retractationsbrief bekennt Lucidus (Ep. 2 p. 167): Adsero etiam per rationem et ordinem saeculorum alios lege gratiae, alios lege Moysi, alios lege naturae, quam Deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos, nullos tamen ex initio mundi ab originali nexu nisi intercessione sacri sanguinis absolutos.

2) De gr. II, 10 p. 87: Quod si requiras, unde indoctis nationibus in illa ingenita feritate peccatum, unde nisi per animi motum mentisque consensum? Denique pecudes et bruta animantia a peccato omnimodis libera sunt, quia discretionis nescia et rationis ignara sunt. Tu deteriorem pecude hominem facis. Cur enim ei relinquis peccatum, cui tollis arbitrium? aut si eum subdis peccato, noli privare iudicio.

eine Barmherzigkeit, durch die er geehrt wird? Die Leugnung der menschlichen Willensfreiheit hat die Verneinung der göttlichen Gerechtigkeit zur Folge.[1]) Als ehemaliger Lerinenser Mönch hebt endlich der Bischof von Riez mit Entrüstung hervor, dass die Behauptung, die Gnade allein ohne Werkthätigkeit könne genügen, alle Askese und jegliches Streben nach sittlicher Vollkommenheit überflüssig mache.[2])

---

## C. Gnade und freier Wille in ihrem Verhältnis zu einander.

### § 1.

### Zusammengehörigkeit der Gnade und des freien Willens.

Nach der bisherigen Darstellung der Lehre unseres Autors ist an der Gnade und dem freien Willen als den beiden Faktoren der Heilsthätigkeit des Menschen festzuhalten: an der Gnade, damit wir nicht auf unsere selbsteigene Willensarbeit stolz uns in Sicherheit einwiegen; an dem freien Willen, damit wir uns nicht der Unthätigkeit überlassend alles von der Gnade allein erhoffen.[3]) Hatte Faustus bisher das eine und das andere aus der Bibel nach-

1) Ibid. II, 4 p. 65: Quod si ambo rei sunt in natura, et in isto iustitia periclitabitur, qui sine merito iudignus eligitur, et in illo misericordia, qui perditioni sine peccati iudicio deputatur. Qua enim misericordia honoratur otiosus, qua iustitia damnatur innoxius? Itaque dum inperite tollit homini libertatem, impie Deo probatur negare iustitiam.

2) Ibid. I, 9 p. 31: Qui dicit solam gratiam sine exercitio operis et laboris posse sufficere, nonne tibi videtur in hanc blasphemiae vocem alienata mente prorumpere: nemo vigilet, nemo ieiunet, nemo luxuriae inpugnationem abstinentiae contritione castiget, nemo bellum vitiis mortificatione exterioris indicat, nemo interioris curae plagas salutifera afflictione contendat, nemo libidini contradicat, nemo criminibus remedia per laborem maceratae carnis inquirat etc. . . . . Ecce hic, qui paulo ante adsertor gratiae putabatur, intercludendo viam salutis humanae inpugnator gratiae, per quam salus ipsa conlata est, invenitur et in diaboli transisse consilia adiutor perditionis ostenditur.

3) De gr. I, 13 p. 45: . . . Per haec itaque, quibus modo arbitrii libertas adseritur, modo coelestis largitas demonstratur, nunc homo de concessis viribus admonetur, ne de sola gratia speret otiosus, nunc de gratia sperare praecipitur, ne de solo sit labore securus.

gewiesen, so beruft er sich jetzt auch auf solche Stellen der hl. Schrift, in denen beides zugleich gelehrt wird.[1]) Diese Zusammengehörigkeit der Gnade und des freien Willens ergiebt sich ihm auch aus solchen Stellen, welche die Prädestinatianer für sich in Anspruch nahmen, wie 1. Kor. 15, 10: Durch Gnade Gottes bin ich, was ich bin. Wohl, erwidert Faustus, schreibt der Apostel mit diesen Worten der Gnade allein den ersten Anteil am Heile zu, indem er sagt: nicht ich, sondern die Gnade Gottes, aber nicht den ausschliesslichen; denn durch den Beisatz, durch die Gnade Gottes mit mir, fügt er zur Gnade den des Willensgehorsams als das mittlere hinzu; er sagt ja nicht: ich ohne die Gnade oder die Gnade ohne mich, sondern die Gnade mit mir: was er zuerst einzeln unterschieden und für sich hervorhob, das verband er zuletzt miteinander, wodurch das Heil zu seiner Vollendung kommt. Wenn die Schrift bei den Wiedergeborenen die Gnade ohne Arbeit des Willens, oder die Arbeit ohne die Gnade erwähnt, so ist weder das eine noch das andere geleugnet, sondern nur nicht erwähnt. Selbst Augustinus insinuiert die Regel: Nicht alles, was verschwiegen wird, wird verneint.[2])

§ 2.

## Wie Gnade und freier Wille mit einander wirken.

Wirken Gnade und freier Wille zusammen das Heil, so fragt es sich, wie sie es miteinander wirken, oder wie sie sich bei diesem Zusammenwirken zu einander verhalten. Von vornherein ist es klar, dass Faustus in Beantwortung dieser Frage über eine äusserliche Auffassung gar nicht hinauskommt, da er immer nur hervorhebt, mit dem freien Willen sei die Gnade, oder mit

---

1) Ibid. p. 44 seq.

2) De gr. I, 5 p. 19. 20. — Nach Arnold, Caesarius v. Arelate p. 553, geriere sich der Rejenser bei dieser Berufung auf Augustinus ironisch als dessen Jünger. Aus dem Zusammenhang der Stelle folgt dies jedoch nicht. Selbst abgesehen von dem nicht von allen als echt anerkannten Sermon in depositione S. Augustini (p. 330) citiert Faustus, wo er es thut, Augustin mit Hochachtung, wie de gr. II, 9 p. 81. Auch Neander, K.-G. 2. A. 4. Bd. S. 1211 sagt: Der gemässigte Faustus wollte auch nicht als Gegner Augustins angesehen sein, er citiert selbst von ihm einen Ausspruch, mit Achtung ihn anführend.

der Gnade der freie Willen zu verbinden,[1]) während doch der Wille das Heil nicht blos mit der Gnade, sondern durch die Gnade wirkt. Faustus hatte, wie mitgeteilt, die pelagianische und prädestinatianische Gnadenlehre in Parallele zur entsprechenden falschen Christologie gesetzt; stellen wir der seinigen die entsprechende Christologie zur Seite, so ist es die nestorianische: wie diese die beiden Naturen in Christo blos durch Verbindung mit einander sich einigen lässt, so verbinden sich nach Faustus Gnade und freier Wille mit einander zur Heilsthätigkeit des Menschen. Eben bei solch äusserlicher Auffassung lässt sich eine richtige Bestimmung der Art und Weise des Zusammenwirkens beider Faktoren von Anfang an nicht erwarten.

Faustus lehrt zwar ganz richtig, dass dem Willen zu seiner Werkthätigkeit die vorausgehende Gnade notwendig sei. Demjenigen, sagt er, welcher sich anmasst, sei es den Anfang oder das Ende des Werkes sich zuzueignen, gilt mit Recht das Wort des Psalmisten (126, 1): Wenn der Herr das Haus nicht baut, arbeiten die Bauleute vergeblich.[2]) Ebenso richtig ist es, wenn er die Mehrung und das Wachstum des Fortschrittes im Guten von der Bewahrung der empfangenen Gnade abhängig macht. Zu Matth. 13, 12: Wer hat, dem wird gegeben und er wird Überfluss haben, — bemerkt er: Wer das empfangene Geschenk Gottes mit Wachsamkeit und Furcht des Herzens bewahrt, wird mehr und mehr eine Steigerung der Gnade selber empfangen, so dass ihm selbst der Fortschritt Zunahme des Fortschrittes erzeugt, wie es ja Apok. 22, 11 heisst: Wer heilig ist, wird noch mehr geheiligt werden.[3]) Dass auch die Vollendung des Werkes dem

1) Ibid. prolog. p. 3: Studium asserendae gratiae competenter et salubriter suscipit qui oboedientiam famuli laboris adiungit, tamquam si patrono vel domino inseparabiliter pedisequus minister inhaereat. — I, 16 p. 51: ... Cum inter haec unus totum labori, alter totum gratiae iudicet deputandum, impletur in utroque Graeca sententia: nimietates, inquit, inaequalitates sunt; similis inprobitas et par esse probatur impietas, si totum soli gratiae vel si totum soli adscribatur labori. Quid nos oportet inter ista sentire, nisi ut semper gratiae subiiciamus laborem et semper gratiam cum labore sociemus?

2) Ibid. I, 10 p. 35: Cum usque ad omnium malorum tolerantiam vitaeque iacturam laborare debeat famulus, ad Dominum tamen semper est referendus laboris effectus. Qui vero vel initium operis sibi praesumit adrogare vel finem, ad illum merito dicitur (Ps. 126, 1): Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant, qui aedificant eam.

3) Ibid. I, 12 p. 43. Zu Röm. 9, 15 wird bemerkt: Quod ita intelligendum est, qui conlatam a Deo misericordiam subdita et sollicita mente servaverit

Herrn eignet, ergiebt sich aus der vorhin (S. 82 Anm. 2) citierten Stelle, wird aber vom Verfasser noch besonders hervorgehoben.[1])

Aber wenn man nach dem Verhalten des Willens zur Gnade vor seiner Werkthätigkeit fragt, erhält man die geradezu entgegengesetzte Bestimmung zur Antwort: nicht blos der Wille als Vermögen der gottebenbildlichen Natur, sondern der Wille in seiner ersten auf das Heil gehenden Wirksamkeit geht der Gnade voraus. Zahlreiche Stellen sprechen hierfür. Seine Grundanschauung über das Verhältnis zwischen Natur und Gnade spricht Faustus aus, wenn er schreibt, das von Gott in den Menschen eingepflanzte innere Feuer werde vom Menschen mit Gottes Gnade genährt und sei so wirksam . . . Was dem Heile des Menschen zuträglich sei, habe Gott durch Anordnung des Geschöpfes im Innern des Menschen eingerichtet und vor den Gaben des Erlösers hätten sich, was die rationale Kreatur betreffe, die vom Schöpfer mittelst der Natur verliehenen Geschenke stets wirksam erwiesen, die jedoch der Kräftigung durch die Gnade bedurften. Ich sage durch die Gnade, in deren Zeit das Heil der vergangenen Jahrhunderte zu vollenden war, da das Gesetz, weder das geschriebene noch das natürliche, etwas zur Vollkommenheit brachte.[2])

In Folge dieser Auffassung lässt Faustus ausdrücklich in der Heilsthätigkeit des Menschen dessen Willen der Gnade vorausgehen. Ich erscheine, sagt er, nicht als unvorsichtig (incautus), wenn ich bekenne, dass manchmal in den Dispositionen unseres Lebens, zwar nicht in seinen Anfängen, sondern nur in seiner

---

ampliorem misericordiam consequetur, sicut alio loco (Mtth. 13, 12) dicit: qui enim habet, dabitur illi et super abundabit, i. e., qui acceptum Dei donum cum vigilantia et cordis timore custodit, magis ac magis gratiae ipsius capiet augmentum, ut ei profectus ipse pariat incrementa profectuum, sicut alio loco dicit (Apoc. 22, 11): et sanctus adhuc sanctificetur.

1) Ibid. I, 10 p. 35/36 (Fortsetzung von Anm. 2 S. 82): Ceterum sicut ab homine indefessae servitutis expectanda devotio est, ita operis consummati Domino est deputanda perfectio, cuius dona ille solus non habuit, qui servare neglexit.

2) Ibid. II, 12 p. 90: . . . . totumque hoc (sc. fides, ambitus, affectus) in homine ignis interior a Deo insitus et ab homine cum Dei gratia nutritus operatur. Ostendit itaque gens illa (Ninivitarum) ea, quae saluti hominis competunt, ipsa ordinatione facturae Deum intra hominem conlocasse et ante munera redemptoris circa rationabilem creaturam semper auctoris dona viguisse a conditore quidem summo praestita per naturam, sed confirmanda per gratiam. Per gratiam, inquam, in cuius tempore praeteritorum salus erat consummanda saeculorum, quia nihil ad perfectum adduxit lex vel litterae vel natura.

Mitte den speziellen und von der hinzutretenden Freigebigkeit kommenden Gnaden zufolge der Anordnung Gottes unser Wille vorausgeht. Befragen wir die hl. Schrift, ob es sich so verhält. Im Evangelium (Mc. 10, 51) sagt der Herr: Was willst du, dass ich dir thue? und wiederum (Joh. 5, 6): Willst du gesund werden? Das Geschenk des Heiles wird also nur unter der Voraussetzung der Sehnsucht des Willens darnach erteilt. Auch wenn man zur Taufe kommt, wird zuerst der Wille des Hinzutretenden erforscht, so dass die Gnade des Regenerierenden nachfolgt. Und beim Hauptmann Kornelius ging, weil sein Wille der Gnade voranging, deshalb auch die Gnade der Regeneration voraus.[1] Der Wille geht aber der Gnade voran, indem er das Heil sucht,[2] an seiner Thüre anklopft, darum bittet und wachsam ist;[3] ihm kommt ferner die Glaubensgeneigtheit,[4] die Geneigtheit zum Guten,[5] ja der (aktuelle) Glaube selber zu.[6] Die hierin ausgesprochene Verhältnisbestimmung des freien Willens zur Gnade bringt die Erklärung zu Ps. 69, 2 zum klarsten Ausdruck. Wenn es daselbst heisst: O Gott, denke auf meine Hilfe, so werden zwei unterschieden: der wirkende (Mensch) und der mitwirkende (Gott), der bittende und verheissende, der anklopfende und der öffnende, der suchende und belohnende. Das allein ist unsere Sache,

---

1) De gr. II, 10 p. 83 84: Ne in hoc quidem videbor incautus, si profitear, quod aliquotiens in dispositionibus nostris non quidem in vitae nostrae primordiis, sed dumtaxat in mediis gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra Deo ita ordinante praecedat. Utrum ita sit, sacra interrogemus eloquia. Legimus in evangelio dicentem Dominum (Mc. 10, 51): quid tibi vis faciam? et iterum (Ioann. 5, 6): vis sanus fieri? Vides, quia nón tribuitur munus salutis, nisi prius interrogetur desiderium voluntatis. Sed et cum venitur ad baptismum, prius accedentis voluntas inquiritur, ut regenerantis gratia subsequatur. Et in centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem.

2) Ibid. I, 3 p. 15 wird den Prädestinatianern der Vorwurf gemacht, nach ihrer Lehre remunerabitur sine fidei merito adsumptus, damnabitur sine proprio crimine derelictus. Salus illuc ingerenda est non quaerenti, hinc auferenda laboranti. — I, 6 p. 21: Iustum eum et ex fide vivere asseruit (Hebr. 10, 38), quia ei fidem et iustitiam quaerenti contulisse se meminit.

3) Ibid. I, 9 p. 31: Orantibus ac vigilantibus misericordiae benignitate succurritur, quae utique pulsantibus magis ex devotione quam ex praedestinatione defertur.

4) Ibid. I, 6 p. 22.

5) Ibid. I, 8 p. 25: inditum esse homini bonae voluntutis affectum.

6) I, 6 p. 22: Prima vocatio compendia fidei requirit a nobis.

dass wir, die wir vermöge unserer Gebrechlichkeit nicht tüchtig sind, wenigstens durch die Inportunität des Suchens und Anklopfens gefallen.[1]) Faustus bringt hiernach den Begriff der gratia operans nicht zur Geltung, ihm ist der freie Wille operans, die hinzutretende Gnade ist blos cooperans, die Gnade ist ihm nicht dux, sondern nur comes humanae voluntatis.

Doch könnte man versucht sein, die umgekehrte Verhältnisbestimmung bei ihm anzunehmen. Der Mensch, sagt er, fange durch die Gnade an, ein Gefäss der Ehre zu sein. Aber sofort belehrt er uns, dass man unter der Voraussetzung, dass man ein Gefäss des Gehorsams sei, ein Gefäss der Barmherzigkeit werde, und dass Gott auf Grund vorausgehender Ursachen seine richterliche Sentenz nachfolgen lasse.[2]) Das wiederholt citierte Bibelwort, dass keiner zu Christus komme, wenn ihn der Vater nicht zieht (Joh. 6, 44), erklärt er also: Wie ein Kranker versucht, sich zu erheben, dessen Wollen aber das Können nicht folgt, weshalb er bittet, dass man ihm die Rechte reiche, so ruft der Wille, weil er in seiner Schwachheit sich allein nicht aufzurichten weiss, um Hilfe. Diesem Ruf entsprechend, ladet der Herr den Wollenden ein, zieht er den Verlangenden an, richtet er den darum sich Bemühenden auf. Aber was heisst ziehen anders als predigen, durch die Tröstungen der Schrift anregen, durch Verweise abschrecken, das Begehrungswürdige vorstellen, das zu Befürchtende vorhalten, das Gericht androhen, die Belohnungen verheissen.[3]) Unter der Gnade, durch die der Vater anzieht, versteht sonach Faustus blos die äussere, deren Wirksamkeit auf den Willen blos eine moralische

1) De gr. II, 12 p. 91: Iugiter ergo laborandum, sed a gratia non recedendum et dicendum: Deus in adiutorium meum intende (Ps. 69, 2). Ipsum ergo adiutorii vocabulum laborantis requirit officium. Adiutorii itaque sermo duos indicat, operantem et cooperantem, petentem et promittentem, pulsantem et aperientem, quaerentem pariter et retribuentem. Hoc solum nostrum est, ut, qui pro fragilitate idonei non sumus, saltim quaerendi et pulsandi inportunitate placeamus. — S. auch Sermo 39 p. 338.

2) Ibid. I, 11 p. 36: Cum homo per gratiam esse coeperit vas honoris, invigilandum est, ut acceptus honor divina cooperatione servetur, ne adquisitus homo postmodum in vas contumeliae culpa existente vertatur. Ibid. p. 37: Ut fiat vas misericordiae, prius futurus est vas obedientiae, ut praecedentibus causis iusti iudicis sententia subsequatur.

3) Ibid. I, 16 p. 52: Nemo, inquit, venit ad me, nisi pater adtraxerit eum. (Fortsetzung der S. 69 Anm. 1 citierten Stelle): Quid est autem adtrahere nisi praedicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri?

ist. Klar ist, dass bei solcher Ansicht die Entscheidung in die Hand des Willens gelegt ist, d. h. dem Willen die erste auf das Heil gerichtete Thätigkeit zukommt. — Wenn Faustus sagt, der hl. Geist sei es, der uns den Glauben inspiriere,[1]) so versteht er darunter den aktuellen, denn die Glaubensgeneigtheit eignet er ausdrücklich dem der Gnade vorangehenden Willen zu.[2]) Wenn er endlich ein einziges Mal den Fall annimmt, dass auch die Nichtwollenden vom Vater gezogen werden,[3]) und damit eine Ausnahme von seiner Grundanschauung über das Verhältnis von Gnade und freiem Willen zu machen scheint, so ist dies, wie man schon hervorgehoben hat,[4]) in der That nur Schein. Denn blos die äussere Gnade der Predigt u. s. w. ist es, durch die der Nichtwollende angezogen wird. Wenn Faustus vom verlorenen Sohn sagt, die Gnade, die ihn berührte, habe den ins Vaterhaus Zurückkehrenden aufgenommen, so versteht er unter dieser gratia pulsans eben die äussere. Auch schreibt er unmittelbar vor diesen Worten die Initiative der Rückkehr des Fremdlings in die väterliche Umarmung dem ihm angeborenen natürlichen Gut, das sich in ihm regte, zu.[5]) Endlich sagt Faustus, dass Gott auf den Willen des Menschen, der gereinigt werden soll, warte.[6])

---

1) Sermo 31 p. 346: Fidem autem nobis Spiritus s. inspiravit.

2) De gr. I, 6 p. 22: Distinctos esse gradus vocationis et consummationis. Fidem expectat a parvulis, opera etiam cum fide a confirmatis requirit ita tamen, ut credulitatis affectum proficientibus augeat et laborantibus adiutor cotidianus adsistat.

3) S. die Stelle S. 69, Anm. 2.

4) Arnold, a. a. O. S. 547/548.

5) De gr. I, 11 p. 38: Non ergo, heisst es mit Bezug auf Matth. 15, 24 und Luc. 15, 24 (32), in natura eius fuerat facta perditio, sed qui recedendi contemptu mortuus fuerat, revixit desiderio revertendi. Nam sicut sui criminis est, quod longe pii parentis refugit oculos, ita suae devotionis, quod per insitum sibi bonum deliberans et adsurgens ad paternos recurrit amplexus. Sed gratia, quae pulsaverat peregrinantem, ipsa suscepit revertentem.

6) Ibid. I, 18 p. 56. Zu 2 Kön. 14, 14. Ezech. 24, 12 wird bemerkt: Ecce Deus hominem non solum salvari optat, sed pro eius purgatione multo labore desudat. Porro pro ratione iustitiae per se effectum medentis cura non peragit, quia voluntatem eius, qui est purgandus, expectat. — Ibid. Sed patienter, inquit (2 Petr. 3, 9), agit (voluntas benignissimi) emendationem hominis, quia inpatienter desiderat, patienter expectat. — Ibid. I, 9 p. 27: Si non est etiam voluntas expectanda currentis, quare dicitur 1 Cor. 9, 26: ego igitur sic curro, non quasi in incertum, et iterum 2 Tim. 4, 7: cursum consummavi, fidem servavi?

Unzweifelhaft lehrt sonach der Reienser, dass die allererste auf das Heil gerichtete Thätigkeit des Willens diesem eignet, und dass die Gnade, teils zur Steigeruug des vom Willen selbsteigen Begonnenen, teils zur Werkthätigkeit hinzutritt.

Fragen wir noch nach dem Werte, den Faustus der aus sich hervorgehenden und der Gnade vorauseilenden Aktualität des Willens zuschreibt, so beruft er sich auf die Gerechtigkeit Gottes, die sich gegen den Menschen nicht bethätigen könnte, wenn sein Wille sich nicht in der angegebenen Weise als frei erwiese. Die hierauf erfolgende Erteilung der Gnade ist also ein Akt der vergeltenden Gerechtigkeit. In der That redet Faustus vom Verdienst des Glaubens.[1]) Diese Auffassung läuft augenscheinlich hinaus auf den Begriff der gratia secundum meritum data. Gegen eine solche Folgerung wehrt sich Faustus nun allerdings ernstlich. Da der freie Wille sich mit der Gnade so zu verbinden habe, dass er sich ihr unterwirft, dürfe er der Gnade nicht gleichgesetzt werden,[2]) vielmehr komme ihr ohne Vergleich der Vorzug zu.[3]) Die Bestimmung, der Wille gehe der Gnade voraus, habe nichts Vermessentliches an sich, da wir ja auch den Willen selbst Gott verdanken, und zumal alle seine Bewegungen von Anfang bis zur Vollendung auf das Werk der Gnade zurückzuführen seien.[4]) Die Wohlthaten Gottes wurden uns ohne alle vorausgehenden Verdienste zuteil.[5])

Es ist nun allerdings zuzugeben, dass Faustus das »Verdienst« nicht im strengen Sinne des Wortes als aequivalenten Preis für die

---

1) Ibid. II, 5 p. 67: Etiam infidelibus vim credulitatis fuisse conlatam, quibus, sicut facultas credendi adfuit, ita voluntas defuit confitendi. — Ibid. I, 14 p. 46: Ipse confirmas, sine merito fidei, i. e. sine cooperatione voluntatis humanae gratiam nil prodesse.

2) De gr. prolog. p. 4: Augebitur dignitas imperantis, si ei semper praesto sit sedulitas obsequentis. Socientur ima summis sic socientur, ut subiciantur utique, non aequentur.

3) Ibid. I, 8 p. 26: Non laborem gratiae coaequamus, sed omnino gratiam sine comparatione praeponimus.

4) Ibid. II, 10 p. 84: In centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem. Nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram, quod Deo ipsam debeam voluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam vel inchoationis initia vel consummationis extrema.

5) Sermo II, p. 264: Beneficia Dei nostri, quae nobis nullis praecedentibus meritis nostris conlata sunt. — Sermo 20 p. 304: Nullis praecedentibus meritis tanta bona per misericordiam veri Ioseph Domini nostri Iesu Christi consecuti sumus.

zu erteilende Gnade,[1]) als meritum de condigno, sondern im milderen Sinne auffasst. Aber daraus folgt noch nicht, dass seine fragliche Bestimmung dogmatisch korrekt sei. Wenn er auseinandersetzt, dass der Wille als Wollen, bestehend in quaerere, petere, pulsare, desiderare, orare, ferner in credulitatis affectus, in bonae voluntatis affectus, ja in der fides selbst, der Gnade vorausgehe, so macht er den an sich rein natürlichen Willensakt zum ersten Akt im Heilsprozesse, der in seiner Totalität, also selbst in seinem allerersten Anfang ein übernatürlicher, durch die Gnade hervorgerufen ist. Der Begriff der gratia secundum meritum data ist durch jene Bestimmung nicht gründlich überwunden, sondern blos gemildert oder abgeschwächt. Eben dies ist semipelagianisch, sowie die schon oben erwähnte Behauptung, dass die Tugendakte des unter der Erbsünde stehenden Menschen sich von denen des Menschen vor der Sünde nur graduell, durch mindern Grad unterscheiden.

Verglichen mit Cassian ist Faustus ein strengerer Semipelagianer als jener. Während Cassian von wahren Tugenden der Heiden nichts wissen will,[2]) behauptet Faustus, dass die Tugend nicht gänzlich, sondern nur in ihrer Vollkommenheit verloren gegangen, und nur in minderem Grade zurückgeblieben sei.[3]) Und wenn Cassian sagt, dass bei einem Teil der Menschen bisweilen die Prinzipien des guten Willens aus dem vom Schöpfer verliehenen Gut der Natur hervorgehen,[4]) lehrt Faustus dies allgemein von allen Menschen.

§ 3.

## Ob nach Faustus das Heil ganz Sache der Gnade sei.

Im Zusammenhang mit ihrer Lehre von der Gnade als alleinigem Heilsfaktor behaupteten die Prädestinatianer, dass das Heil ganz Sache der Gnade allein sei. Faustus giebt dies zu, aber nur unter der Bedingung, dass Gott die Gnade allen darbietet und der Schöpfer und Erlöser sie zum Heile allen zuteilt.[5]) Auf Grund

---

1) De Spirit. scto I, 12 p. 124: Meritum rei, pro qua deponi videtur.
2) Collat. XIII, 4. 5. S. meine Beiträge u. s. w. S. 65. 66.
3) De gr. I, 7 p. 23/24.
4) Collat. XIII, 9 (gegen Ende). S. meine Beiträge, S. 68. 69. 72. 73.
5) De gr. I, 3 p. 14: Dicunt, ad cultum Dei atque famulatum etiam post baptismi salutare donum devotae servitutis oboedientiam non requiri, sed solam per

oben mitgeteilter Verhältnisbestimmung der Gnade zum Willen lässt sich entscheiden, ob in der That auf dem Standpunkt des Faustus des Menschen Heil gänzlich Sache der Gnade ist. Offenbar nicht. Wenn er den Anfang der Heilsthätigkeit in die Hand des Willens legt, der Gnade blos die Fortsetzung und Vollendung derselben zuschreibt, und sonach in der Bestimmung des Anteiles, den der Wille und die Gnade am Heil des Menschen haben, teilend verfährt, so kann nicht das Ganze, obwohl es behauptet wird, durchaus der Gnade angehören.[1])

---

## D. Die Prädestination.

### § 1.

### Zur Orientierung.

Die von Faustus bekämpfte Gnadenlehre der Prädestinatianer beruht auf deren Begriff von der Vorherbestimmung, wonach die Gnade und das ewige Leben von vornherein nur einem Teil der Menschen beschieden, der andere Teil aber dem Tode geweiht sei und bleibe. Nach diesem Zusammenhang sollte diese partikularistische Prädestinationstheorie und ihre Bekämpfung durch Faustus zuerst zur Darstellung kommen. Es lässt sich aber auch umgekehrt von der bekämpften Gnadenlehre auf die partikularistische Prädestination schliessen: soll die Gnade nur einigen erteilt sein

---

se gratiam effectum humanae salutis operari. Totum, inquiunt, solius est gratiae. Istud melius a nobis poterit dici, hoc magis nostris partibus conveniet adplicari, qui non in partem, sed in totum genus humanum gratiae beneficia fatemur extendi, sic tamen, ut ei vigilantiae humanae studium per omnia iudicemus adiungi. — Ibid. p. 15: Cum dixerint: totum gratiae Dei est, quis non ad tam reverendum nomen omni cordis inclinetur affectu? totum plane gratiae est, sed omnibus eam offert atque ingerit ad salutem omnium conditor ac redemptor. Ibid. I, 9 p. 26.

1) Nach Arnold a. a. O. S. 372 soll »in neuester Zeit eine starke Faustus-freundliche Strömung in der römisch-katholischen Litteratur erscheinen.« Aber warum lässt uns der Verfasser die nähere Angabe dieser Litteratur vermissen? — S. übrigens bezüglich dieses Punktes A. Koch, Der hl. Faustus, S. 44—46.

und in ihnen unwiderstehlich wirken, so kann es nur deshalb sein, weil nur diese zum Heil von Gott vorausbestimmt sind, während die anderen zum Tode prädestiniert sind. Wir ziehen es vor, nach dieser Auffassung die Lehre der Prädestinatianer von der Vorausbestimmung zum Heile und zum ewigen Verderben, sowie die Bekämpfung derselben durch Faustus, und dessen eigene Ansicht von der Prädestination zur Darstellung zu bringen. Übrigens ist die Polemik des Bischofs von Riez nicht blos gegen die Prädestinatianer, sondern zugleich gegen Augustins Prädestinationstheorie gerichtet; denn er bekämpft überhaupt die These, dass Gott seine Barmherzigkeit blos einem Teil der Menschen, dem andern seine Gerechtigkeit erweise,[1]) und sie ist gemeint, wenn Faustus sagt, dass in den Schriften Augustins von gelehrten Männern etwas für verdächtig gehalten werde.[2]) Dass Faustus übrigens von dem Bischof v. Hippo mit Verehrung spricht, wurde bereits oben bemerkt.[3])

§ 2.

## Biblische Widerlegung des Prädestinatianismus.

Die Prädestinatianer beriefen sich wie für ihren engherzigen Gnadenbegriff, so auch für ihre Lehre von einer doppelten Prädestination auf die Bibel. Da Gnade und Prädestination in innerem Verhältnis zu einander stehen, gelten ihnen die für ihren Gnadenbegriff angerufenen Stellen zugleich für ihre absolutistische Prädestinationslehre. Wie jene, so weist Faustus auch diese als falsch zurück, indessen mittelst einer Exegese der betreffenden Stellen, die meistenteils nicht zutreffend ist, da er sich hierbei von seinem Semipelagianismus leiten lässt.

Da das Heil der Menschen auf der Erlösung durch Christus beruht, so ist Christus, wenn prinzipiell nur ein Teil der Menschheit

---

1) De gr. II, 4 p. 65: Si dicas, quia tantum misericors in adquisito et solum iustus in perdito est, in utraque persona abrupte negabis utramque virtutem. Nam nec in hoc erit aequitas, si eligat non probatum, nec in illo bonitas, si perdat inmeritum.

2) Ep. 7 p. 201: In scriptis sancti pontificis Augustini etiamsi quid apud doctissimos viros putatur esse suspectum etc.

3) De gr. I, 5 p. 20. II, 9 p. 81. Ep. II, 17 p. 402. Ep. 3 ad Ruricium p. 445. Sermo 27 p. 330—333.

zum ewigen Leben vorausbestimmt ist, nur für diese und nicht für alle Mensch geworden und gestorben. Diese beschränkte Auffassung von der Wirkung des Versöhnungstodes Christi, welche die katholische Kirche perhorresziere, weist Faustus als schriftwidrig nach. Wenn der Apostel 1 Kor. 15, 22 sage, wie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle lebendig gemacht werden, so könne hier nicht für den Teil das Ganze gemeint sein. Denn wie die erste Hälfte des Verses universalistisch zu verstehen sei, so auch die zweite Hälfte: unter den allen, die in Christo lebendig gemacht werden sollen, will der Apostel nicht blos einen Teil, sondern allgemein alle verstanden haben, d. h. auch die Gottlosen werden durch die Kraft der Auferstehung Christi auferweckt werden, freilich nicht zur Belohnung, sondern zur Bestrafung.[1]) Wenn aber derselbe Apostel 1 Tim. 4, 10 schreibe, der lebendige Gott, auf den wir hoffen, sei der Erlöser aller Menschen, insbesondere der Gläubigen, so habe er mit den Worten »aller Menschen« die Absicht der göttlichen Güte im Sinn, mit dem Beisatze »besonders der Gläubigen« bezeichne und unterscheide er jene, welche durch Glauben, Gehorsam und unterwürfigen Willen die Geschenke des Erlösers aufnehmen.[2]) Ebenso spreche 2 Kor. 5, 14 für den universalen Charakter d. h. für die auf alle Menschen sich erstreckende Wirkung des Todes Christi.[3]) Auch 1 Kor. 15, 51: Wir alle werden auferstehen, obgleich wir nicht alle verwandelt werden, beweise, dass der Herr als Erlöser mit der Wohlthat der allgemeinen Barmherzigkeit gekommen ist, obgleich der Unglaube, weil er nicht wollte, sie nicht empfangen hat. Denn wer Gott zu jeder Zeit gesucht hat, habe ihn auch gefunden, und wer ihn dem Anscheine nach nicht gefunden hat, habe ihn eben nicht gesucht. Wenn daher die unüberlegte Gottlosigkeit die Blasphemie ausspreche, die einen seien zum Tode, die anderen aber zum Leben prädestiniert, so hatte Christus keine Ursache zu kommen, und keine Notwendigkeit, die seine Pietät vorfand, zu sterben, und ein neues Heilsmittel ver-

---

1) De gr. I, 16 p. 48/49: Hic (1 Cor. 15, 22) dici non potest pro parte totum. Nam sicut pars prima sententiae omnes in Adam mori evidenter ostendit, sine dubio hoc, quod sequitur: in Christo omnes vivificabuntur, nihilominus ad omnes in Christo vivificandos non ex parte, sed generaliter pertinere apostolus indicavit, id est etiam impii per virtutem resurrectionis Christi resuscitandi esse creduntur, licet etiam non iudicandi, sed puniendi resurgant.

2) Ibid. p. 49.

3) Ibid. p. 49: Quia ergo resurrectio generalis ad virtutem pertinet redemptionis, si redemtio non ad omnes pertinet, nec ad omnes resurrectio pertinebit.

mochte nichts auszurichten, wenn vor aller Zeit eine alte Bestimmung die menschlichen Angelegenheiten zum voraus ordnete.[1])

Die Frage, wie Christus die ganze Welt erlöst hat, da doch viele Menschen in Sünden leben, wie diejenigen von der Sünde losgekauft sein können, welche Sklaven derselben sind, beantwortet Faustus durch folgendes Gleichnis. Wenn ein Gesandter oder Priester für eine eroberte Stadt intercedieren und zu ihrer Befreiung aus der Hand des Eroberers diesem einen hohen Preis, wodurch die Knechtschaft der Stadt gänzlich aufhörte, erlegen würde, würde wohl, wenn einige der Gefangenen aus lieber Gewohnheit oder durch die Lust zur Beute verlockt, von der ihnen angebotenen Wohlthat keinen Gebrauch machen wollten, der Lösepreis durch diese undankbare Geringschätzung verringert? Derjenige, der die Freiheit verschmäht, kann das Wohlwollen dessen, der ihn loskaufen will, nicht vermindern. Vielmehr wie dem Befreier der Zurückkehrende dankbar sein kann, so ist der Zurückbleibende der Geringschätzung schuldig. Denn nur die Wollenden hat der Vergelter des Willens erlöst. Denn Gott der gerechte Richter will, dass derjenige freiwillig zurückkehre, von dem er weiss, dass er nicht unfreiwillig gefallen ist. Unter diesen Verhältnissen sage mir, wen derjenige, welcher die gegen alle zeugende Handschrift der alten Verurteilung getilgt hat (Col. 2, 14), von der Gnade der Erlösung ausgenommen hat?[2])

Ihre absolutistische Lehre glaubten die Prädestinatianer in der aus Moses 2, 33, 19 entnommenen Stelle Röm. 9, 15 zu finden: Ich erbarme mich, wessen ich will, und erweise Erbarmen, wem ich will. Allein, entgegnet Faustus, da Gott das Geordnete und nicht das Ungeordnete, das Gerechte und nicht das Ungerechte will, seien die angerufenen Worte als Worte der Gerechtigkeit zu verstehen, weil der göttliche Wille die Gerechtigkeit sei. Der Sinn derselben sei also: Wen ich als gerecht werde erkannt haben, wessen bereitwilligen Glauben ich sehe, von dem ich wahrnehme, dass er meinen Geboten gehorcht, und von dem ich die Überzeugung habe, dass er meinen Willen thut, dessen werde ich mich erbarmen. Mit den folgenden Worten aber: ich erweise Barmherzigkeit, wem ich will, werde die Mehrung der empfangenen Barmherzigkeit für den Fall der Bewahrung derselben gelehrt.[3])

---

1) Ibid. p. 49. 50.

2) De gr. I, 16 p. 50. 51.

3) De gr. I, 12 p. 43; Cum alio loco haereticus apostoli sententiam praedestinationem Dei vel praefinitionem interpretur esse, cum legitur: mise-

In gleichem Sinne erklärt Faustus Röm. 9, 21. Die Prädestinatianer, welche sich auf diese Stelle beriefen, interpretierten sie also: Wenn der Apostel hier sage, der Schöpfer habe Macht über den Thon, aus einer und derselben Masse ein Gefäss zur Ehre, ein anderes zur Unehre zu machen, so lehre er, dass, wer ein Gefäss in contumeliam sei, sich nicht dazu erheben könne, ein Gefäss in honorem zu werden (und umgekehrt). Faustus weist die Erklärung, dass in erwähnter Stelle die Unmöglichkeit eines Überganges des Gefässes der Unehre zu einem Gefässe der Ehre behauptet werde, mit Recht zurück. Aber was er dagegen vorbringt, nämlich dass der Apostel die vorausgehenden Ursachen, durch die der Mensch entweder zu einem Gefäss in honorem, oder in contumeliam werde, durch Schluss der Rede verschweige, ist nicht stichhaltig. Der Apostel unterdrückt nicht den Gedanken, dass, wenn der Mensch anfange, ein Gefäss der Ehre zu sein, er wachsam sein müsse, dass die empfangene Ehre durch göttliche Mitwirkung (divina cooperatione) bewahrt werde, damit nicht der zu Ehren gekommene Mensch durch eigene Schuld zu einem Gefäss der Unehre umgewandelt werde. Im Zusammenhang aufgefasst drückt die Stelle einen anderen Gedanken aus, nämlich, dass Gott in dem einen und andern Falle frei, nicht abhängig vom Menschen verfahre. Dagegen ist es zutreffend, wenn Faustus weiter entgegnet: Kann der Mensch seit Beginn seines Lebens zufolge seiner Prädestination nicht aus dem schlimmern Zustand in den bessern sich umändern, so befindet er sich von Anfang an in dem Zustand, in den er erst bei dem Austritt aus diesem Leben eingehen wird, in dem Zustand der Unverbesserlichkeit und Unveränderlichkeit.[1]) Den Beweis dafür, dass dem Menschen während dieses Erdenlebens ein Übergang aus dem Zustand der grössten Sündhaftigkeit in den der Gerechtigkeit möglich ist, und dass anderseits selbst die Vollkommenen die Gefahr des Verlustes ihrer Sittlichkeit zu fürchten

---

rebor, cui voluero, et misericordiam praestabo, cuius miserebor (Rom. 9, 15), interrogandus est, utrum quod vult Deus ordinatum an inordinatum, iustum an iniustum sit? cum id, quod necesse est, iustum esse responderit, dicendum est: puta hic verba esse iustitiae, quia voluntas divina iustitia est. Et ita haec elocutio intellegenda est miserebor, cui voluero, id est: cui iustum esse (consilium) cognovero, cuius promptam fidem videro, quem praeceptis meis oboedire perspexero, quem meam facere probavero voluntatem. etc.

1) Ibid. I, 11 p. 36: Quod autem dicunt, ab ineunte aetate praefinitum in melius non posse mutari deteriorem hominis statum, hoc illic futurum creditur post vitae huius excessum, ubi iam nec emendatio nec mutatio erit, apud inferos.

haben,[1]) erbringt Faustus aus einer reichlichen Anzahl sowohl alt- als neutestamentlicher Stellen. Das Gefäss des Herzens ist also sowohl des Guten als des Bösen fähig. Was es zuerst in sich einfliessen lässt, dessen kann es sich durch Änderung des früheren Vorsatzes wieder entledigen, so dass es nach Entfernung der Ungerechtigkeit als ein und dasselbe in sich und bei sich verbleibt. Das Gefäss gehört daher zur Substanz des Menschen, aber sein Inhalt bezieht sich auf die Verschiedenheit des Willens.[2]) Das Verderben eines Menschen liegt also nicht in seiner Natur, sondern in seinem Willen, der nicht zu Gott zurückkehren wollte, obwohl er konnte; wer aber vom Tode zum Leben zurückkehrte, that es aus Sehnsucht darnach.[3]) Der ethisch verschiedene Stand des Menschen beruht nicht auf der ursprünglichen Festsetzung Gottes, da er ja nach dem Willensverhalten wechseln kann.[4]) Wenn der Mensch aus einem guten ein böser wird oder umgekehrt, so verändert sich der von Gott gegebene Wille zufolge seiner Freiheit durch Besserung oder Verschlimmerung, und ist nicht die Gewalt der Prädestination wirksam.[5]) Was der Mensch innerlich verloren, das findet er wieder in seinem Innern.[6]) Fort daher, ruft Faustus, mit dem fatalistischen Begriffe einer ursprünglichen Prädestination.[7])

Auch Röm. 9, 11—13 nahmen die Prädestinatianer für sich in Anspruch. Faustus bestreitet diese Auffassung der Stelle mit Recht, ihr Sinn ist nicht prädestinatianistisch. Aber die Erklärung,

---

1) Ibid.: Ceterum usque in finem et ad iustitiam transire pessimi et periculum possunt timere perfecti.

2) Ibid. p. 38: Vas ergo cordis utriusque rei capax est, et quod in se ante permisit infundi, facile potest prioris propositi mutatione vacuari, ut ipsum atque idem vas in se et apud se effusa iniquitate permaneat. Itaque vas ad substantiam hominis, quod vero in vase conditur, ad genus ac diversitatem pertinet voluntatis.

3) Ibid. S. Anm. 5, S. 86.

4) Ibid. p. 40: Aperte ostendit (1 Cor. 10, 12; Jer. 8, 4; Rom. 14, 4), statum hominis in diversa non pro constitutione Dei, sed pro arbitrii libertate posse versari.

5) Ibid. p. 38: Si quando ergo homo ex bono malus vel ex malo bonus effici arbitrio mentis adnititur, voluntas, quae libera est, a Deo data corrigitur, non vis praedestinationis operatur.

6) Ibid.: Ecce mortuus vivificatur et perditus invenitur (Mtth. 15, 24; Luc. 15, 24. 32), sicut et mulier evangelica, quae amissam in domo dragmam, id est rem vel cuiuscumque muneris vel salutis lucerna inquirit accensa et ad gratiae oleum adponit studium suum et cum Dei adiutorio iungit se requirentis intentio ac sic, quod intus perdiderat, intus invenit.

7) Ibid.: Recedat hinc originalis definitio vel fatalis.

welche er von der Stelle giebt, ist ebensowenig richtig. Unter den Werken, auf die es bei der Berufung Jakobs zum Stammvater des israelitischen Volkes nicht ankam (9, 11), sind nicht blos die jüdischen Gesetzeswerke, auch nicht das natürliche Sittengesetz gemeint, wie aus Vers 11 erhellt; und Faustus irrt, wenn er von seiner semipelagianischen Verhältnisbestimmung des Willens zur Gnade befangen behauptet, Gott habe den jüngeren (Jakob) dem älteren (Esau) vermöge seiner Gerechtigkeit (pro iustitia) vorgezogen, weil er ihn als gläubig, dagegen letzteren als ungläubig und ungehorsam vorauserkannt habe. Vielmehr lehrt der Apostel, dass Jakobs Berufung durch Gott weder durch die Geburt, noch durch sittliches Verdienst bedingt war. Was also Paulus zum Ausdruck bringen will, ist der Gedanke von der absoluten Freiheit Gottes bei seiner Berufung des Stammvaters Israels.[1])

## § 3.

## Widerspruch desselben mit christl. Lehren. Verderblicher Einfluss desselben auf das religiöse und sittliche Leben.

Nicht blos unbiblisch ist in Frage stehender Prädestinationsbegriff, er widerspricht auch, inhaltlich gewürdigt, einer Reihe christlicher Lehren. Zufolge der prädestinatianischen Fassung der Vorherbestimmung ist der Mensch, mag er zum ewigen Leben oder zum Tode prädestiniert sein, in dem ihm von Anfang an beschiedenen status unveränderlich, und ist ein Übergang aus dem einen Stand in den andern nicht denkbar. Man sollte daher meinen, dass, wer in der Taufe die Gnade empfangen hat, sie nicht mehr verlieren könne. Gleichwohl tritt erfahrungsgemäss dieser Verlust, wenn nicht bei allen, so doch bei vielen ein, und gehen sie, wie der Prädestinatianer behauptet, in Adam verloren. Die Ursache hiervon, wird behauptet, sei, dass solche an die Taufe nicht geglaubt hätten.[2]) Faustus weist diese Erklärung als eine mehrfach widerspruchsvolle zurück. Zunächst verstosse sie gegen die Wirkung der Taufe, die, wie die Prädestinatianer selbst zugeben, in der Tilgung der Erbsünde bestehe, vorausgesetzt, dass das Sakrament

---

1) De gr. II, 6 p. 71—75. — S. meine Schrift: Die christl. Lehre über d. Verhältnis d. Gnade u. Freiheit § 9 S. 43—46.

2) De gr. I, 14 p. 46 ff.

objektiv richtig, insbesondere unter Anrufung der ungeteilten Trinität gespendet werde, daher nach katholischer Lehre selbst ein zum wahren Glauben Christi zurückkehrender getaufter Häretiker der Wiederholung der Taufe nicht bedürfe und nur die benedictio chrismatis empfange. Wie kann hiernach, fragt Faustus, im Getauften die Erbsünde noch bestehen und er in Adam zu Grunde gehen? Weil er nicht an die Taufe glaubte, wird erwidert. Allein damit, entgegnet Faustus, setze sich der Prädestinatianismus in Widerspruch mit sich selbst: er verlange vom Täufling behufs Fortbestandes der Gnade des Sakramentes den Glauben, der nach seiner den Willen ausschliessenden Gnadenlehre vom Menschen nicht erforderlich und nicht möglich sei. Die Erklärung, wer nach der Taufe verloren gehe, habe nicht an die Taufe geglaubt, sei die Bestätigung, dass ohne das Verdienst des Glaubens, d. i. ohne Mitwirkung des menschlichen Willens die Gnade nichts nütze. Wie magst du Prädestinatianer, fragt Faustus, da noch behaupten, dass Gott bezüglich des status hominis sich das Ganze vorbehalten, und dem Menschen nichts eingeräumt habe? Wenn du dem Menschen die Willensbestrebungen verneinst, wie magst du von ihm die im Glauben sich vollziehende Willenszustimmung, den credulitatis affectus, verlangen?[1]) Dass aber diejenigen, welche nach der Taufe sündigen, an das Sakrament glauben, beweise ihr Wille, dasselbe zu empfangen; denn selbst das Kommen zum Sakrament und das Verlangen nach dem Heile sei Sache des Glaubens.[2]) Hiernach gehen diejenigen, welche nach der Taufe zu Grunde gehen, nicht deshalb in Adam verloren, weil sie beim Empfange des Sakramentes nicht glaubten, sondern deshalb, weil sie nicht zum Geschenk der Gnade die Arbeit des Willens hinzufügen wollten, indem die gewohnheitsmässige Nachlässigkeit und Trägheit ihres Herzens sie von der Wachsamkeit des Werkes und vom Fleisse sorgsamer Unterwürfigkeit abhielt.[3]) Verhielte es sich nicht so, wäre die Schuld

1) I, 14 p. 46: Ecce etiam secundum sententiam tuam nec ipsum sibi regenerationis potest constare mysterium, nisi homo iuxta benedictionis donum adhibuerit credulitatis affectum; cui negas conatum, quid ab illo requiris adsensum?

2) Ibid. p. 47: Hoc ipsum ad baptismum venire et salutem desiderare iam fidei est.

3) Ibid. p. 47: Quicunque, inquis, post baptismum pereunt, in Adam pereunt, quia in baptismo non crediderunt. Rectius diceres, ideo eos perisse post baptismum, quia ad gratiae donum iungere noluerunt laboris officium, quia eos consuetudinis neglegentia cordisque desidia a vigilantia operis et a sollicitae servitutis revocavit industria.

des Unglaubens die Ursache des Verderbens, wie wollte man dann den Verlust der Taufgnade bei denjenigen Erwachsenen erklären, denen im zarten Säuglingsalter durch die Frömmigkeit ihrer Eltern der Glaube in seiner Integrität zuteil wurde, und die ohne alle Gefahr des Unglaubens die unbefleckten Geschenke der Wiedergeburt erlangten?[1])

Faustus weist ferner auf die verderblichen Folgen hin, welche der Prädestinatianismus für den Glauben, für Religiösität und Sittlichkeit hat. In bezug auf Gott stellt er dessen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Frage. Denn wenn von zweien, die von Natur schuldige sind und sonach in gleichen Verhältnissen stehen, der eine ohne Verdienst und unwürdig auserwählt wird, der andere aber ohne eigene Schuld dem Verderben überantwortet wird, so könne von diesen beiden Eigenschaften offenbar nicht mehr ernstlich die Rede sein. Was wäre das für eine Barmherzigkeit, mit welcher der Müssige geehrt wird, und das für eine Gerechtigkeit, welche den Schuldlosen verdammt? Indem der Unverstand dem Menschen die Freiheit benimmt, leugnet er in seiner Gottlosigkeit Gottes Gerechtigkeit. Entgegnet man aber, Gott sei blos barmherzig gegen den Auserwählten, und allein gerecht gegen den Verlorenen, so hebe man in beiden Personen beide Tugenden auf. Denn weder wird in dem die Gerechtigkeit sein, wenn sie ihn ohne Prüfung auserwählt, noch in jenem die Güte, wenn sie ihn unverdient ins Verderben schickt.[2])

---

1) Ibid.: Quod si culpa incredulitatis causa est perditionis, quid de parvulis sentiemus, quibus in parentum devotione et in lactantis infantiae simplicitate integra fidei pervigilia deputantur, qui absque ullo infidelitatis periculo inmaculata regenerationis munera consequuntur et multi eorum processu aetatis in mortis praecipitia demergantur? quae id ratio agit, nisi quia expugnari se ignavia resolvente . . . .

2) De gr. II, 4 p. 65: Si hominis statum Deus, sicut blasphemat impietas, non aequitate sed potestate disponit, ille fortassis, qui pulsavit, excluditur et ille, qui non quaesivit, adtrahitur; ac sic nec circa salvatos misericors fuisse videbitur, quibus non dedit, ut ex officio misericordiam mererentur, nec circa perditos aestimari poterit iustus, qui sine proprio crimine a misericordia repelluntur. Quod si ambo rei sunt in natura, et in isto iustitia periclitabitur, qui sine merito indignus eligitur, et in illo misericordia, qui perditioni sine peccati iudicio deputatur. Qua enim misericordia honoratur otiosus, qua iustitia damnatur innoxius? Itaque dum imperite tollit homini libertatem, impie Deo probatur negare iustitiam. Si dicas, quia tantum misericors in adquisito et solum iustus in perdito est, in utraque persona abrupte negabis utramque virtutem. Nam nec in hoc erit aequitas, si eligat non probatum, nec in illo bonitas, si perdat inmeritum.

In Bezug auf den Menschen gewürdigt kann der Prädestinatianismus keine wahre Sittlichkeit zugeben. Ist auch das, was der Mensch durch die Gnade, oder vielmehr die Gnade in ihm wirkt, an sich gut, so handelt er doch nicht sittlich gut, weil ja die Gnade in ihm ohne seinen freien Willen wirksam ist. Nemo invitus bene facit, etiamsi bonum est, quod facit. Dass es auf diesem Standpunkt keine Askese giebt, wurde bereits erwähnt.[1]) Anderseits kann von Sündigen, subjektiv gewürdigt, nicht die Rede sein, weil der Mensch, wenn er sündigt, nicht will und nicht thut, was er nicht soll und auch nicht thun kann, sondern weil er mit Notwendigkeit sündigend nicht anders kann. Demzufolge weiss der Prädestinatianismus auch nichts von Verdienst und Missverdienst. In ersterer Beziehung lähmt er das sittliche Streben des Menschen, in letzterer Beziehung ist er jeder Verantwortlichkeit für sein Thun überhoben.[2])

Da der Prädestinatianismus die Wahlfreiheit des Willens leugnet und keinen Übergang aus dem Zustand der Sünde in den entgegengesetzten der Gerechtigkeit annehmen kann, ist auf seinem Standpunkt auch keine Reue über die Sünde möglich.[3])

Aber nicht blos das sittliche, sondern auch das religiöse Leben schädigt diese freiheitsfeindliche Doktrin. Ist von vornherein nur ein Teil der Menschen zum ewigen Leben, der andere zum Tode prädestiniert, so ist bei beiden das Gebet ausgeschlossen: jene bedürfen desselben nicht, diesen kann es nichts nützen. Die Entgegnung, dass beide Teile beten müssen, weil keiner wisse, auf welcher Seite, ob auf der rechten oder linken, er sich befinde, beseitigt den Einwurf nicht. Denn weiss auch keiner, zu welchem Teil er gehöre, so weiss er doch, dass jeder zufolge seiner Vorausbestimmung unbeweglich und unveränderlich ist, und dass sonach, wer auf der Rechten steht, für sich keine Gefahr

---

1) Ibid. I, 9 p. 31. S. oben S. 80 Anm. 2.

2) Ibid. I, 3 p. 15: Quid ultra speret, quem iam gratia suum fecit? in quo e contrario non desperet, quem praefinitio violenta damnavit? in hoc culpa, in illo gratia locum non habet. Periclitabitur in utroque iustitia; remunerabitur sine fidei merito adsumptus, damnabitur sine proprio crimine derelictus; salus illuc ingerenda est non quaerenti, hinc auferenda laboranti. — Ibid. I, 10 p. 34: Multum et remunerati gloriae et remuneratoris iustitiae derogabitur, si summi et inlustres viri per quietem et desidiam coronantur . . . Si opera cessabunt, honorem merita non habebunt, si nihil fuerit in labore arduum, nihil erit in virtute pretiosum.

3) Ibid. I, 8 p. 33: Dum liberi interemptor arbitrii in alterutram partem omnia ex praedestinatione statuta et definita esse pronuntiat, etiam suprema remedia poenitentiae sensu abruptae impietatis evacuat.

zu befürchten habe, wer aber auf der Linken sich befindet, einer Besserung nicht fähig sei. Bei jenem kann es also keinen Übergang zum Verderben, bei diesem keinen Übergang zum Heile geben. Ohne die Annahme einer solchen Möglichkeit ist aber das Gebet nicht denkbar.[1])

§ 4.

## Der Prädestinationsbegriff des Faustus.

Faustus begnügt sich nicht mit der blossen Bekämpfung des absolutistischen Prädestinationsbegriffes, ihm gegenüber stellt er seine eigene Ansicht über Prädestination auf.

Was zunächst das intellektuelle Moment im konkreten Begriffe der Vorausbestimmung, die Präscienz, betrifft, so darf dieselbe nicht als eine ihr Objekt hervorrufende Ursache aufgefasst werden: wer sie so, d. i. als Ursache der menschlichen Handlungen begreifen wollte, hätte einen schlechten Begriff von ihr. Nicht deshalb, weil Gott den menschlichen Willen in seinen zukünftigen Handlungen voraussieht, erfolgen diese, sondern umgekehrt, weil der Mensch künftig so handeln wird, sieht ihn Gott so voraus. Der Grund der Qualität der Präscienz, d. h. der Grund, warum Gott den Willen als guten oder bösen voraus erkennt, liegt nicht in Gott, sondern im Menschen, in seiner Willensfreiheit. Während die allgemeine Präscienz, welche in Bezug auf den Zustand der ganzen Welt in Gott verbleibt, aus der Macht hervorgeht, nimmt die Präscienz bezüglich des Standes des Menschen ihre Qualitäten und Spezies von der Erkenntnis der menschlichen Akte.[2])

---

1) Ibid. I, 3 p. 15. 16: Dicendo: unus ad mortem praeordinatus, alter ad vitam praedestinatus est, rebus ipsis spem intercludit orandi . . . In alterutram itaque partem subsidia orationis excludunt. . . . Sed dicis: ideo orare debet, quia ex qua parte sit, nescit. Quis non putet rationabiliter ac sapienter fuisse responsum? Sed quid orare homini proderit in una harum duarum conditione omnimodis constituto? nam etsi ad quam partem fuerit deputatus ignorat, utramque tamen partem defixam esse et inmutabilem non ignorat. Quid refert, si nondum noverit locum suum, qui definitissime novit, quia nullum iam recipiat vel dextera periculum vel sinistra profectum?

2) De gr. II, 2 p. 61: Generalis praescientia, quae de statu mundi totius apud Deum manet, de potentia nascitur, sed circa statum hominis qualitates et species praenoscendi de humani actus inspectione mutuatur.

Wie die sinnliche Welt die notwendige Voraussetzung ist, dass das Auge sie sieht, das Auge aber nicht bewirkt, dass der zu sehende Gegenstand entsteht, so ruft auch Gottes Präscienz das, was an Verdiensten des Menschen eintreten wird, nicht hervor, sondern sie eilt dem zukünftig Eintretenden voraus. Wäre die Präscienz ein nötigendes Prinzip, so müsste ja Gott auch Ursache der Sünde sein, die er voraussieht! Keiner kann daher Gott gegenüber sagen: Wie konnte ich das Gute thun, da ich von dir als böse vorhererkannt war? Denn etwas anderes ist, was Gott will, etwas anderes, was er zulässt. Aus dem Seinigen ist, dass er die Gnade giebt, aus dem Deinigen, dass er die Beleidigung voraussieht. Auf eine derartige Einrede wird die göttliche Providenz mit Recht erwidern: O Mensch, ich habe dich nicht so erschaffen, wie ich voraussah, dass du sein wirst; nach dem Gesetze meiner Gerechtigkeit habe ich dich gut gebildet mit der Mahnung, dem Bösen nicht zu folgen; aber zufolge der Ungerechtigkeit deines Willens habe ich dich als böse vorauserkannt. Kommt es auf den Schöpfer an, so konntest du gut sein, was aber den Vorauswissenden betrifft, so hast du mich durch die Ordnung deiner Thaten genötigt, dich als böse voraus zu erkennen.[1])

Von der Präscienz verschieden ist die Prädestination, aber wie jene, so verursacht auch diese die menschlichen Handlungen nicht. Die Prädestination setzt die Präscienz voraus: was nämlich diese vorauserkennt, dessen Vergeltung bestimmt nachher die Prädestination. Jene sieht die Verdienste voraus, diese ordnet zum voraus die Belohnung an. Die Präscienz bezieht sich auf die Macht, die Prädestination auf die Gerechtigkeit. Die Präscienz beruht auf einem fremden Akte, die Prädestination auf ihrem Urteil, jene manifestiert die Übelthat, diese verdammt sie, jene ist Zeuge, diese Richterin. Wenn jene die Ursache vorausverkündet hat, verkündet letztere die Sentenz zum voraus. Von der Präscienz wird, was unser ist, kundgegeben, von der Prädestination wird, was ist, zubereitet. Wenn die Präscienz nicht zuvor erforscht hat, beschliesst die Prädestination nichts.[2])

Faustus fasst hiernach die Prädestination als einen Akt der vergeltenden Gerechtigkeit: diejenigen, von denen Gott voraussieht, dass ihr Wille nach dem Heile sucht und verlangt und mit seiner Gnade das Gute thun werde, prädestiniert er zum

---

1) Ibib. p. 61. 62.
2) Ibid. II, 3 p. 63.

ewigen Leben, während er denjenigen, dessen Sünde er voraussieht, zur Strafe zum Tode vorausbestimmt.[1]) Von Gratuität der Prädestination will Faustus nichts wissen. Zwar fasst er die Prädestination als Ausfluss der göttlichen Barmherzigkeit, und sollte man daher meinen, er gründe sie auf die Liebe. Allein indem er den Erweis der Barmherzigkeit durch Prädestination abhängig macht von der Präscienz des die Heilsthätigkeit beginnenden Willens, kann er die Liebe resp. die Barmherzigkeit nicht in ihrer Reinheit, sondern nur in einer der Gerechtigkeit entsprechenden Weise zur Geltung bringen, wie er denn ausdrücklich sagt: praedestinatio ad iustitiam pertinet, quia praeordinat praemia (de gr. II, 3 p. 63). Es charakterisiert in der That das Lehrsystem des Faustus, dass die Liebe, dieses Grunddogma des Christentums, in ihm nicht die entsprechende Stelle einnimmt. Zwar erwähnt er sie, wenn er gegenüber dem Prädestinatianismus sagt, die Bande, mit denen Gott uns an sich ziehe, seien nicht Ketten sklavischer Knechtschaft, sondern Bande der Liebe. Aber solche Äusserungen sind vereinzelt und haben auf die Grundanschauung unseres Autors keinen Einfluss.[2]) Diesen einseitigen ethischen Standpunkt hebt er fortwährend hervor. Würde Gott über den status hominis nicht nach Recht und Billigkeit, sondern lediglich nach Macht disponieren, so könnte leicht, wer angeklopft hat, ausgeschlossen, und, wer nicht gesucht hat, (von Gott) angezogen werden, würde also bei jenem die Gerechtigkeit in Gefahr kommen, dagegen letzterem, der es nicht verdient hat, Gottes Barmherzigkeit zuteil werden.[3]) Das Heil des Menschen beruhe daher nicht auf der Prädestination des Schöpfers, sondern Gott, der Spender der Gnade, habe es auf die Willensthätigkeit seines Dieners gestellt.[4]) Denen, die anklopfen, werde die Barmherzigkeit mehr vermöge ihrer Devotion

---

1) De gr. I, 12 p. 43. S. die Stelle S. 82 Anm. 3.

2) De gr. I, 16 p. 51 heisst es zu Joh. 6, 44: Quis tam immemor salutis suae sit, qui adtrahentis misericordiam negare praesumat? sed ille vere impius est, qui eam non omnibus ingeri, non omnibus testatur inpendi. Hoc loco adtracti salutem adtrahentis putat esse violentiam; apparet illum non nosse nisi catenas obnoxiae servitutis, qui devotae nescit vincula caritatis. — Vergl. auch Arnold, a. a. O. S. 551. 552.

3) Ibid. II, 4 p. 65.

4) Ibid. I, 9 p. 29: Dum dicit secundum opera (Mtth. 16, 27) salutem hominis non in praedestinatione factoris, sed in operatione famulantis largitor gratiae conlocavit. — Ibid. I, 11 p. 38: Si quando ergo homo ex bono malus vel ex malo bonus effici arbitrio mentis adnititur, voluntas, quae libera est, a Deo data corrigitur, non vis praedestinationis operatur.

als vermöge der Prädestination zuteil.[1]) Bei dem in Christo wiedergeborenen Menschen komme nicht in Frage, als was er geboren worden ist, sondern was er gethan hat.[2]) Nicht die Präscienz, sondern der Wille sei es, der das Vergehen thut, und der Wille sei es, der die Gnadenhilfe verdient.[3]) Zuerst wird das Leben geprüft, und dann erst folgt die Auserwählung nach.[4]) Die Gerechtigkeit im Menschen ist nicht etwas Personales, nur für gewisse Personen Bestimmtes, sondern ein allgemeines und öffentliches Geschenk Gottes;[5]) es giebt nicht zwei Massen innerhalb der Menschheit, eine zum ewigen Leben und eine zum Tode prädestinierte, sondern nur eine Masse, zwei Massen erzeugt das verschiedene Willensverhalten.[6]) Sieht Gott auch voraus, dass nicht alle gegen ihn Gehorsam üben werden, so hat er doch allen den Willen und das Können gegeben.[7])

Nach all' dem lehrt Faustus im Gegensatze zu jedem so oder so gefassten Heilspartikularismus eine bedingt allgemeine Prädestination. Allen unterschiedslos steht nach dem ewigen Willen Gottes die Heilsgnade zu Gebote, und sie wird auch allen beschieden und zuteil, wenn sie danach verlangen und als solche voraus erkannt sind. Nur die Gnade der Geistesgaben kommt nicht allen zu; dies zu verlangen wäre Anmassung und würde der

---

1) Ibid. I, 9 p. 31: Omnibus praesidii et adiutorii dextera non negatur et orantibus ac vigilantibus misericordiae benignitate succurritur, quae utique pulsantibus magis ex devotione quam ex praedestinatione defertur.

2) Ibid. p. 29.

3) Ibid. II, 3 p. 64: Praescit impium, ergo ipse ad profana sacrificia spiritum dementis instigat? itane quarum rerum ultor est, earum et auctor esse credendus est? . . . voluntas est, quae operatur delictum, voluntas est, quae meretur auxilium.

4) Ibid. II, 9 p. 80/81: Dubium non est (Hebr. 11, 5), quod prius vita examinetur et sic electio subsequatur.

5) Ibid. I, 9 p. 30: Omni homini voluntatem, ut eam in quaslibet partes versaret, indulsit. Iustitia ergo in homine non personale, sed generale et publicum Dei munus est.

6) Ibid. I, 12 p. 44: Quicumque duas generis humani massas esse arbitrabaris, unam sacra ex lectione (Rom. 9, 20: ex eadem massa) cognosce. Duas autem facit pravitas studiorum et diversitas voluntatum. Ita pro earum qualitatibus, non pro impulsu Dei unusquisque aut contumeliae vas aut honoris efficitur.

7) Ibid. I, 16 p. 52: Licet non omnes oboedientiam exhibituros esse praenosceret, omnibus tamen et velle et posse donaverat. — II, 5 p. 67: Etiam infidelibus vim credulitatis fuisse conlatam, quibus sicut facultas credendi adfuit, ita voluntas defuit confitendi. Quod credunt, gratiae largitas est, quod professionem creditis non accomodant, mentis improbitas est.

Eitelkeit dienen.[1]) Wenn faktisch nur ein Teil der Menschen prädestiniert wird, so ist der Grund hiervon, weil nur diese von Gott als das Heil wollende voraus erkannt sind, und wenn der andere Teil nicht prädestiniert, sondern reprobiert wird, so ist es, weil er als nichtwollender voraus erkannt ist.

Die Annahme einer ewigen speziellen Anordnung des Heiles, wobei von einem an sich allgemeinen Heilswillen Gottes die Rede sein könnte, hält Faustus für einen biblischen Widerspruch.[2])

1) Sermo 29 p. 338. 339.

2) De gr. I, 9 p. 30: Omnibus itaque oblatum est, quod ab omnibus reposcendum est. Nam si circa hominis, ut dicunt, salutem specialis est dispensatio, nescio quomodo generalis poterit esse discussio. — Dieser Passus scheint mir nicht blos gegen den Prädestinatianismus gerichtet zu sein, sondern zugleich gegen die vom Verfasser der Schrift de vocatione omnium gentium (I, 9, 21) gemachte Unterscheidung zwischen **specialis** quaedam universitas und benignitas **generalis**.



# III.

# Die Lehre des Fulgentius von Ruspe.



§ 1.

## Entgegengesetzte Urteile über Faustus. Schriften des Fulgentius.

Die Schrift des Faustus fand eine sehr verschiedene Aufnahme. Während die einen ihr Beifall zollten, wie Gennadius, der sie als eine vortreffliche Arbeit rühmte,[1] sprachen andere, die der augustinischen Schule angehörten, sich ganz entschieden dagegen aus. Der Verfasser der vita s. Fulgentii macht dem Bischof von Riez den Vorwurf, dass er mit seiner bedenklichen Schrift insgeheim die Pelagianer begünstige, und doch als Katholik gelten wolle.[2]

Selbst im Orient nahm man an Faustus' Gnadenlehre Anstoss. Skythische Mönche in Konstantinopel sprachen über dieselbe ebenso das Anathem aus, wie über die Lehre des Pelagius, Cölestius und Julian von Eclanum, weil sie wie letztere in Widerspruch mit der Lehre aller Väter stehe.[3] Possessor, ein in Kon-

---

1) De viris illustrib. c. 86: Faustus . . . . Edidit quoque opus egregium de gratia Dei, qua salvamur, et libero humanae mentis arbitrio, in quo salvamur; in quo opere docet, gratiam Dei semper et invitare et praecedere (NB) et iuvare voluntatem nostram, et quidquid ipsa libertas arbitrii pro labore pio mercedis acquisiverit, non esse proprium meritum, sed gratiae donum.

2) Cap. 28, 54 (bei Hurter, l. c. XLV p. 72): Ita (durch seine Schriften) namque notior fuit pene omnibus gentibus, ut etiam illi duo libri, quos Faustus episcopus Galliarum contra gratiam subdolo sermone composuit, favens occulte pelagianis, sed catholicus tamen volens videri, Constantinopoli offensis plurimis fratribus, ad beatum Fulgentium probandi dirigerentur. — Über das Verhältnis der späteren Theologen zu dieser Frage s. A. Koch, a. a. O. S. 44 ff.

3) Ep. XVI, 8, 23 (bei Hurter, l. c. XLVI p. 201): Quorum omnium sanctorum patrum imbuti doctrinis anathematizamus Pelagium et Coelestium, simul etiam Iulianum eclanensem, et qui illis similia sapiunt: praecipue libros Fausti Galliarum episcopi, qui de monasterio lirinensi provectus est, quos contra praedestinationis sententiam scriptos esse non dubium est.

stantinopel weilender, aus Afrika vertriebener Bischof, der sich der Angelegenheit dieser Mönche annahm, erklärte in einem an P. Hormisdas gerichteten Briefe, dass Faustus' Schrift zwar bei einigen Beifall finde, bei andern dagegen Ärgernis errege.[1]) Da diese Mönche mit dem päpstlichen Bescheid auf diesen Brief nicht zufrieden waren, wandten sie sich an mehrere auf Sardinien exulierte nordafrikanische Bischöfe. In deren Auftrag wies Fulgentius in sieben Büchern die Lehre des Faustus hauptsächlich durch einfache Darlegung ihres Inhaltes zurück.[2]) Diese antifaustische Schrift, welche Fulgentius noch vor dem Jahre 523 im Exil auf Sardinien verfasste,[3]) ist nicht auf uns gekommen. Doch verschlägt dies nichts für die Darstellung seiner Gnadenlehre, da wir sie aus seinen anderweitigen in dasselbe Gebiet einschlagenden Schriften, namentlich aus seinem Briefe an Petrus Diaconus u. a. über die Incarnation und die Gnade Christi, und aus den nach der Rückkehr aus der Verbannung verfassten 3 Büchern über die Wahrheit der Prädestination und der Gnade zur Genüge entnehmen können.

§ 2.

## Der Urstand des Menschen.

Fulgentius hat seine Gnadenlehre bis auf den Punkt zurückgeführt, auf dem sie innerlich beruht; mit ihm soll daher auch unsere Darstellung den Anfang machen.

---

1) Ep. 230 (Corpus scriptor. latinor. vol. XXXV pars 2 p. 695 seq.): Unde cum quorumdam fratrum animus de codice Fausti cuiusdam natione Galli Reginae civitatis episcopi, qui de diversis rebus et frequentius de gratia Dei diserte visus est disputare, in scandalum moveretur aliis, ut se habent humana studia, in contrarium renitentibus, me crediderunt de hoc ambiguo consulendum. — Ep. 231 (ibid. p. 696) enthält die Antwort des Papstes an Possessor.

2) Vita s. Fulgentii c. 28, 54 (Fortsetzung der vorhin zitierten Stelle): Quibus, ne occultum serperet virus, septem libris ipsi respondit, plus laborans exponere quam convincere, quia dubios sermones eius exponere, hoc erat delirantis argumenta convincere.

3) Ibid. nr. 55 p. 72: Magnus plane huius operis labor mercedem debitam cito suscepit. Mox enim ut est dictatio ipsius finita, protinus est longissimae captivitatis catena dirupta. Mors enim Trasamundi regis (a. 523), et mirabilis bonitas Hilderici regnare incipientis, Ecclesiae catholicae per Africam constitutae libertatem restituens, carthaginensi plebi proprium donavit antistitem, cunctisque in locis ordinationes pontificum fieri clementissima auctoritate mandavit.

Dem Prädestinatianismus gegenüber verneint Fulgentius, dass es eine praedestinatio in malo gebe, da Gott als der urgute und heilige nicht Urheber oder positive Ursache des Bösen, der Sünde sein könne. Gott habe den Menschen, den er nach seinem Bilde schuf, ohne natürliches Übel und ohne moralisches Fehl, seine Natur unversehrt von beiden, ganz gut hervorgebracht.[1]) Dafür spreche die hl. Schrift, indem es von dem Menschen heisse, Gott habe ihn recht, in Geradheit erschaffen (Eccli. 7, 30).[2])

Dass Fulgentius diese ursprüngliche Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht blos negativ als Sündelosigkeit oder als natürliche Güte verstanden wissen will, folgt schon daraus, dass er in seiner Lehre von der Gnade durchgängig dem hl. Augustinus folgt, der den Urstand Adams als einen durch die Gnade hervorgerufenen, also übernatürlichen auffasst.[3]) Aber auch im besonderen lässt sich dieser Supernaturalismus bei unserem Autor nachweisen. Der dreipersönliche absolute, eine und wahre Gott, sagt er, hat dem ersten Menschen, den er nach seinem Bilde in gnädiger Güte gut erschuf, und dem er auch das Vermögen seiner Erkenntnis und Liebe einpflanzte, nicht blos das Geschenk des guten Willens, sondern auch zum Zwecke des Besitzes und der Bewahrung der Gerechtigkeit den unversehrten und gesunden Willen der Freiheit geschaffen, um ihn, wenn er die ihn hierbei unterstützende Gnade nicht verschmähte, mit dem ewigen Leben zu belohnen.[4]) Die menschliche Natur, heisst es ferner bei ihm, kann

---

1) Ad Monimum l. I, 19 (Opp. s. Fulgentii de gr. Dei, ed. P. Francisc. Foggini. T. 1. Venet. 1787): Quomodo Deus hominem, quem ad imaginem suam fecit, praedestinaret ad malam voluntatem, quam ipse non fecit? — Ibid. c. 21. p. 69/70: A Deo bono factum hominem bonum. — De verit. praedestinat. et gr. t. 2. l. I, 1: Deum unum et verum et bonum i. e. summam et ineffabilem unius naturae atque essentiae Trinitatem, primi hominis naturam totam bonam atque integram, sine naturali malo ac sine ullo vitio condidisse; neque carni creasse necessitatem moriendi, neque animae maculam cuiusquam inseruisse peccati, et ideo humanam naturam ex Deo habere creationis bonum.

2) Ad Monim. l. I, 23: Primum hominem fecit Dominus rectum. — De verit. praedest. et gr. l. I, 1: Homo ad imaginem Dei factus rectitudinem accepit et voluntatis et operis. — Ibid. l. III, 15: Liberum humanae mentis arbitrium in primo homine rectum creatum est.

3) De correption. et gr. c. 11. 12.

4) Ep. XVII (de incarnatione et gr.) 12, 24: Sanctam Trinitatem . . . . primo homini, quem ad suam imaginem gratuita bonitate bonum fecit, cui facultatem quoque suae cognitionis ac dilectionis inseruit, non solum bonae voluntatis donum, quinetiam ad habendam custodiendamque iustitiam integrum sanumque creasse

(nachdem sie gefallen) nicht durch sich selbst den einstens guten Willen wieder erlangen, sondern nur aus Gnade von Gott, von dem ihn der erste Mensch bei seiner Erschaffung empfangen hat: nur dann, wenn der erste Mensch ihn nicht verloren hätte, würde ihn jeder Mensch sofort mit seiner Natur besitzen.[1]) Wenn daher Fulgentius von den Engeln und Menschen sagt, als rationale Kreaturen hätten sie das Geschenk der Ewigkeit und Seligkeit in ipsa naturae spiritalis creatione von Gott empfangen,[2]) und wenn es vom ersten Menschen heisst, er sei von Natur gut gewesen,[3]) so kann damit nur die Ursprünglichkeit der Güte und Seligkeit der Natur der Engel und Menschen, d. h. die Coincidenz der durch Gnade gewirkten Güte mit der geschaffenen Natur, keineswegs ihre natürliche Qualität gemeint sein.[4]) In der That sagt Fulgentius,

---

libertatis arbitrium: ut facultas atque motus inditae libertatis, si iuvantem se gratiam Dei non desereret, praemium vitae aeternae tribueret Dei bonitas homini; si autem iustitiam divinam contemnens a gratia excidisset, supplicium retribueret iustitia peccatori.

1) De verit. praedest. et gr. l. I, 19: Neque enim ipsa natura humana per semetipsam potest aliquando bonam resumere voluntatem, qua placeat Deo, ex quo eam in primo homine perdidit, cum diabolo, depravata, quam rectam divinitus acceperat voluntate consensit. Quam tunc sic perdidit, ut eam nullus hominum deinceps ex se habere possit, nisi eam unusquisque ab illo gratis acceperit, a quo eam primus homo, cum conderetur, accepit: quam si primus homo non perderet, omnis homo deinceps eam naturaliter possideret.

2) De regula ver. fidei, c. 3, 31.

3) Ep. XVII (de incarnation. et gr.) 4, 8 ... peccatum quod primus homo cum esset natura bonus, diabolica malignitate seductus admisit, in posteros quoque cum poena hoc est, cum morte transivit.

4) Fulgentius gebraucht den Ausdruck natürlich (naturaliter) in verschiedenem Sinne. Natürlich ist ihm eine mit der Natur gegebene wesentliche, aus ihr hervorgehende Eigenschaft. In diesem Sinne ist Gott naturaliter immortalis atque incommutabilis. Ep. XVII, 10. Natürlich ist die dem Menschen mit seiner rationalen Natur gegebene Fähigkeit zu glauben. Ibid. 24, 47: Agnoscat igitur homo in eo se naturaliter credere posse, in quo naturam habet credulitatis ac fidei capacem (quod animalibus irrationalibus datum divinitus non est). Natürlich nennt Fulgentius, was zwar keine wesentliche Eigenschaft der Natur an sich ist, aber womit die Natur seit ihrem Ursprung behaftet ist. In diesem Sinne ist der faktische Urstand des Menschen natürlich, wiewohl er der Qualität nach übernatürlich ist. Und in diesem Sinne waren wir von Natur Kinder des Zornes Gottes. Eph. 2, 3. Ebenso wird auch von Augustin das peccatum originale naturale genannt. Natürlich heisst bei Fulgentius das, was der Bestimmung gemäss ist. Wiewohl das credere nur durch die Gnade möglich ist, ist es doch insofern natürlich, als das Nichtglauben an Gott wider die Natur ist. Ep. XVII, 23, 46: Potest igitur Deo donante homo in Deum naturaliter credere. Contra naturam quippe hominis est quod in Deum non credit; quia incredulitatem non habet ex creatione Dei, sed

heilige Gedanken in ihren Anfängen dem gefallenen Menschen durch das Geschenk gnädiger Güte einzuflössen, komme demjenigen zu, dessen Sache dies beim Beginn der Schöpfung selbst gewesen sei.[1]) Der Ansicht, als ob das, was der Mensch ursprünglich von Natur war, nämlich heilig und gerecht, aber ihm durch Sünde verloren gegangen, im Christentum auf übernatürliche Weise durch Gnade wiederhergestellt werde, steht Fulgentius als treuer Schüler Augustins durchaus fern. Vielmehr weil ihm der Urstand (status originalis) ein übernatürlicher ist, wird die in diesem gegebene, aber durch Sünde verlorene Gnade durch Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes, wiederhergestellt.

Dieser übernatürlichen Auffassung des Urstandes entspricht die nähere Charakteristik, die Fulgentius von ihm entwirft. Durch die Gnade, welche die heiligende ist, war der Wille des Menschen gesund und glücklich, seine Freiheit eine heilige, die wahre und rechte, und durch sie die Gerechtigkeit festhaltend, fühlte der Mensch in sich kein Ungemach, war er frei von jener Schwäche des Willens, mit der er seit der Sünde behaftet ist.[2])

Was das Verhältnis zwischen Seele und Leib betrifft, so erfreute sich der Mensch völliger Konkupiscenzlosigkeit, die Seele, die Gott unterworfen und gehorsam war, beherrschte den Leib.[3]) So wohnte im ersten Menschen seliger Friede, der viel grösser war, als derjenige, dessen sich jetzt der Mensch nach wieder-

---

ex voluntaria praevaricatione mandati. — Ibid.: Arbitrium hominis sanat Deus atque illuminat, ut homo in Deum naturaliter credat. Ita fit, ut homo fidem habere possit, sed eam nisi ex dono Dei habere non possit.

1) De regula ver. fid. c. 3, 31: Quibus (sc. angelis et hominibus) propter arbitrii libertatem . . . ita cognoscendi ac diligendi se facultatem voluntatemque donavit, ut eam unusquisque et habere posset et perdere: si quis tamen sponte eam perderet, suo eam deinceps arbitrio resumere non valeret. Ut illius esset, sanctae cogitationis initia gratuitae dono bonitatis denuo renovandis quibus vellet infundere, cuius fuit in ipso creationis exordio.

2) De verit. praedest. et gr. l. III, 17: Liberum itaque humanae mentis arbitrium, priusquam primus homo peccaret, in tantum fuit vere liberum, in quantum in se nihil ex se sentiebat adversum. Inerat ergo ei sanitas et felicitas: nec aliquam sibi sentiebat inesse miseriam, quia tenebat recta libertate iustitiam. Iustitiae quippe liberaliter serviebat, ideo de vera libertate gaudebat. — Ibid. c. 15. 16.

3) Ibid.: In Adam ante peccatum nullam habuit caro concupiscentiam, quae spiritui repugnaret. Sic enim faciliter dominabatur corpori, sicut obsequebatur fideliter conditori. Anima illa subditum habuit corpus, quam purus Deo subiiciebat affectus.

erlangter Gnade erfreut, wo die Konkupiscenz bleibt und den Menschen belästigt.[1])

Endlich war der Leib frei von der Notwendigkeit zu sterben,[2]) es kam ihm die Unsterblichkeit zu, die, wie Paulus Diaconus in seinem Briefe an Fulgentius und die übrigen afrikanischen BB. auf Sardinien treffend bemerkt, in der realen Möglichkeit nicht zu sterben bestand.[3])

§ 3.

## Die Sünde und ihre Folgen für Adam und sein Geschlecht.

In diesen ursprünglichen Gnadenstand sollte der Mensch denkend und wollend eingehen und ihn zu seinem persönlichen Eigentum machen. Da alle kreatürliche Willensfreiheit, durch welche dieser subjektive Aneignungsprozess sich zu vollziehen hatte, in Wahlfreiheit besteht, war derselbe auf Entscheidung gestellt, welche für Gott ausfallen sollte und auch konnte, da der Mensch hierzu den Beistand der göttlichen Gnade besass; er konnte, wenn er wollte, nicht sündigen und dem göttlichen Gebote gehorchen. In diesem Falle wäre sein Gnadenstand ein unverlierbarer geworden, konnte er nicht mehr sündigen und wäre dem Leibe nach unsterblich geblieben.[4]) Da die Gnade aber nur ein auxilium sine quo non fit, nicht quo fit war, also nicht so gross war, dass der Mensch durch sie nicht sündigen wollte und

---

1) Ibid.: Libertas (ergo) primi hominis maiorem habuit pacem, . . . illi fuit prorsus quieta in pace iustitia.

2) Ibid. I, 1. S. die Stelle S. 109 Anm. 1.

3) Ep. XVI, 6, 15 (bei Hurter t. XLVI): Eratque mors et immortalitas in eius posita quodammodo arbitrii libertate. Capax enim erat utriusque rei, ut ei servaret praeceptum, sine experientia mortis fieret immortalis; si vero contemneret, mors continuo subsequeretur.

4) Ep. XVII (de incarnat. et gr.) 12, 24: A bono iustoque creatore illi homini, quem in corpore animali conditum ditavit intelligentiae ac iustitiae dono, ut scilicet si obedientiam, quae prima virtus est, custodiret, ex animali, in qua creatus erat, corporis qualitate ad spiritalem immortalemque statum sine corporis morte (quia sine animae iniquitate) transiret, accepissetque divino munere, si praecepta servasset, non solum perfectam atque inamissibilem corporis immortalitatem, verum etiam in anima talem gratiam sancte iusteque vivendi, ut peccare deinceps omnino non posset, si non peccaret, donec peccare potuisset. — Ad Felicem notarium c. 9.

konnte,[1]) war im Willen die Möglichkeit der Entscheidung gegen Gott nicht ausgeschlossen, ungeachtet der Gnade konnte er sünsündigen. Diese Möglichkeit ward zur Wirklichkeit, der Mensch fiel von Gott ab, er sündigte.

Je mehr die erste Sünde die Bedeutung einer entscheidenden That hatte, desto wesentlichere Folgen brachte sie über ihren Urheber: der ganze Mensch, d. i. der Mensch nach Leib und Seele wurde ins schlimmere verwandelt.[2])

Zunächst die Seele wurde der Gnade verlustig und verlor damit ihre Gesundheit und verfiel dem geistigen, moralischen Tode. Der Intelligenz kam die Fähigkeit abhanden, das zu denken, was Bezug auf Gott und das ewige Leben hat; der Wille aber, der aus einem guten ein böser ward, wurde unfähig, verdienstliche Handlungen, denen die ewige Seligkeit als Belohnung zuteil wird, hervorzubringen.

Das bisher friedliche Verhältnis zwischen Seele und Leib wurde gestört und an seine Stelle trat die rebellische Konkupiscenz des Fleisches gegen den Geist.[3]) Der Leib aber verfiel zur Strafe für die Sünde dem Tode.[4])

1) Ibid. nr. 25: Creatus ergo primus homo de terra terrenus (1 Cor. 15, 47), accepit quidem gratiam, qua posset non peccare, si vellet; nondum tamen tantam acceperat gratiam, qua nec peccare vellet omnino, nec posset: ut scilicet a bono iustoque Domino post esset illud munere largiendum, si voluntarie fuisset hoc a servo prius in opere custoditum. — De verit. praedest. et gr. l. III, 15: Liberum humanae mentis arbitrium in primo homine rectum creatum est, non tamen sine adiutorio gratiae: talis utique gratiae, qua posset, si vellet, in eadem rectitudine permanere, et a qua posset, si vellet, aversa voluntate discedere. — Vergl. hierzu Augustinus, de corrept. et gr. c. 11.

2) Ep. (XVI) Petri diaconi et aliorum c. 6, 15: Totusque, i. e. secundum corpus et secundum animam in deterius commutatus, amissa libertate propria, sub peccati servitio mancipatur.

3) Ep. XVII, 13, 26: Peccans itaque ille qui sine peccandi necessitate creatus est, in eo quod animae sanitatem delinquendo perdidit, etiam illa cogitandi, quae ad Deum pertinent, amisit protinus facultatem. Oblitus est enim manducare panem suum (Ps. 101, 5), et exspoliatus vestimento fidei carnaliumque concupiscentiarum vulneribus sauciatus, sic iacuit oppressus ditione peccati, ut nullatenus aliquod bonae voluntatis initium habere potuisset, nisi hoc Deo gratis donante sumpsisset. Servus quippe factus peccati, liber factus est iustitiae (Rom, 6, 18); et ideo a iustitia factus alienus, quia sponte dominio est iniquitatis addictus.

4) Ibid. 12, 25: Nisi praecessisset in peccato mors animae, numquam corporis mors in supplicio sequeretur.

Endlich folgte auf den ersten Tod, den Tod der Seele, der zweite Tod, der in der jenseitigen Bestrafung der Sünde besteht.[1])

Adams Sünde hatte aber auch Folgen für das gesammte von ihm abstammende Geschlecht. Die wichtige Frage ist, worin dieselben bestehen. Fulgentius weist die Behauptung, als ob vom ersten Menschen zufolge seiner Sünde blos der physische Tod auf seine Nachkommen übergegangen sei, als eine widerspruchsvolle zurück. Es sei nämlich durchaus unverträglich mit Gottes Gerechtigkeit, dass er die Kleinen zur Strafe sterben lasse, wiewohl sie, wie behauptet wird, weder mit der Erbsünde noch mit persönlicher Sünde, welche sie noch gar nicht begehen können, befleckt sind. Und wie kann Gott unmündige Kinder, die er nach seinem Bilde schuf, für den Fall, dass sie der Taufgnade Christi nicht teilhaftig geworden sind, vom Eintritt in sein Reich ausschliessen, und der Strafe des ewigen Feuers überantworten, wenn sie ohne Sünde sind? Da wäre ja Gott ungerecht, von dem die Schrift ausdrücklich lehrt, dass er nicht ungerecht sei, wenn er straft (Röm. 3, 5).[2])

Die Behauptung, die Folgen der Sünde Adams für sein Geschlecht seien blos auf den leiblichen Tod zu beschränken, treibe sodann auf einen anderen, die wahre menschliche Natur Christi verletzenden Irrtum. Sage man nämlich, die Folge der Sünde des Stammvaters für sein Geschlecht sei blos der physische Tod, und leugne man sonach die Erbsünde, so leugne man, dass das Fleisch der menschlichen Natur Fleisch der Sünde sei, und behaupte man, nur das Fleisch, welches nicht Fleisch der Sünde sei, gehöre wahrer menschlicher Natur an. Das Fleisch Christi, von dem es Röm. 8, 3 heisst, Gott habe seinen Sohn in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde gesendet, wäre daher kein dem unsrigen gleiches,

---

1) Ad Monim. l. I, 5. 27: Non iniqui praedestinati sunt ad mortem animae primam, sed praedestinati sunt ad secundam, i. e., ad stagnum ignis et sulphuris. De quo beatus Ioannes dicit Apoc. 20, 9 . . . . Illam secundam nuncupat mortem, quae sequitur ex sententia iusti iudicis, non illam, quae praecessit in mala concupiscentia peccatoris.

2) Ep. XVII (de incarnation. et gr.) 14, 28: Qua igitur iustitia parvulus subiicitur peccati stipendio, si nulla est in eo peccati pollutio? Vel quomodo videmus morte punctum, si non sensit aculeum? Et cum non sit iniquitas apud Deum, qui fecit hominem ad imaginem suam, quae iustitia est, ut imago Dei, quae nihil potuit per seipsam delinquere, si non redimatur sanguine Filii Dei, in regnum Dei non permittatur intrare; quo utique quisquis non ingredietur, interminabilibus ignis aeterni poenis cruciabitur? — De verit. praed. et gr. I, 4: Iniusta vero parvuli cuiusquam caussa damnationis existeret, si propago mortalis nullam peccati contagionem ex paterna radice sumpsisset.

sondern Fleisch anderer Natur. Nur die Alternative sei möglich: Entweder ist das Fleisch Christi wahrhaft menschliches und der Natur nach dem unserigen gleich, und Christus daher in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde erschienen, oder sein Fleisch ist, wenn nicht in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde erschienen, kein wahrhaft menschliches, sondern Fleisch anderer Natur.[1])

Vielleicht will aber, fährt Fulgentius fort, unter dem Fleisch der Sünde, in dessen Ähnlichkeit der Sohn Gottes gesandt wurde, das Fleisch solcher verstanden werden, die persönlich sündigen. Allein, entgegnet er, alsdann schreibt man dem Fleische der Kleinen eine von dem der Erwachsenen verschiedene Qualität zu, und das Fleisch Christi, das sündelos empfangen, wäre dem Fleische der unpersönlichen Menschen, die nicht mit der Sünde befleckt sein sollen, viel ähnlicher, als dem der persönlichen, die sündigen. Entgegnet man, Christi Fleisch habe allein grössere Ähnlichkeit mit dem Fleische der Erwachsenen der Natur nach, mit dem Fleische der Unmündigen aber habe Christus die Makellosigkeit gemein, so setzt man das aus der hl. Jungfrau auf übernatürliche Weise geborene, von aller Sündenmakel freie Fleisch Christi dem auf natürliche Weise gezeugten Fleisch jedes beliebigen unmündigen Menschen gleich, leugnet das Bedürfnis der Erlösung der Kleinen durch Jesus Chrisus und verfällt man dem Irrtum der Pelagianer, es werde die Taufe der Kinder in remissionem peccatorum nur fiktiv gespendet, während doch dieses Sakrament den Kindern wie den Erwachsenen uniformiter erteilt wird, zum Beweis, dass beiden die Makel der Erbsünde anhafte.[2])

Hiernach kann von Übergang des physischen Todes als Strafe für die Sünde Adams nur die Rede sein, wenn die Sünde selbst übergeht. Fulgentius lehrt daher, dass mit dem Tode Adams

1) Ep. XVII, 15, 29: Aut igitur carnem Christi humanam esse non dicant, aut omnium hominum carnem, in cuius similitudinem Deus Filium suum misit, carnem peccati esse consentiant (al. consenserint). Quod cum fecerint, nullus remanebit labor, quo eis peccatum carni parvulorum inesse monstretur. Si enim caro peccati non mendaciter dicitur, habet in se caro ipsa peccatum. Si vero peccatum non habet, falsum portat carnis peccati vocabulum. Sed eam de qua loquimur, carnem peccati verax discipulus Veritatis Paulus appellat. Restat igitur ut sicut vere caro est cum caro dicitur, ita vere in se peccatum habeat, cum caro peccati ore apostolico nuncupatur.

2) Ibid. nr. 30.

Sünde auf alle Menschen übergegangen sei,[1]) und bezeichnet die Folgen der Sünde Adams für sein Geschlecht als Erbsünde.[2])

Da Fulgentius die Erbsünde als eigentliche und wahre Sünde fasst, ist sie ihm mit Schuld verknüpft, und tritt jeder mit ihr behaftete Abkömmling Adams Gott gegenüber in das Schuldverhältnis.[3])

Was die Folgen dieser Erbsünde, die Erbschuld ist, für die damit Behafteten betrifft, so wird durch sie die wohl disponierte Ordnung der Schöpfung nicht in Verwirrung gebracht, aber sie giebt den Nachkommen des Stammvaters, des Urhebers der Sünde, eine hässliche Beschaffenheit.[3]) Da die Sünde Beraubung des Guten ist,[4]) benimmt die Erbsünde dem Menschen seine ursprüngliche Güte. Intellektuell ist er unfähig, das zu denken, was zum ewigen Leben in Beziehung steht. Was den freien Willen betrifft, so ist derselbe, weil ein Bestandteil der rationalen Natur, die nicht verloren gehen kann, dem Menschen verblieben, aber, weil der Gnade beraubt, hat er seine ursprüngliche Güte verloren,[5]) und ist er jetzt zum Bösen geneigt,[6]) strebt er stets nach dem Bösen und

---

1) Ep. XVII, 13, 27: Caro nascitur cum poena mortis et pollutione peccati. — Ibid. 14, 28: Fateantur, hominis primi in omnes homines cum morte transisse peccatum. — Ibid. 15, 31: Quos cum poena peccati natos videt, cum peccato quoque natos esse non dubitet. — De regula ver. fid. c. 25 regul. 22. 3, 33.

2) De verit. praedest. et gr. l. I, 1 Humanam naturam, . . . ex hominis primi voluntaria praevaricatione peccatum originale in nascentibus trahere, atque ex unius transgressione iniqua et damnatione iustissima in cunctos simul et iniquitatis naevum, et mortis manasse supplicium. Homo enim ad imaginem Dei factus rectitudinem accepit et voluntatis et operis.

3) Ibid. I, 3: Primus homo transmisit in omnes homines peccati sui merita, quorum caro est de peccati lege concepta. Propter hoc in parvulis, cum nullum sit ex propria voluntate peccatum, inest tamen filiis irae carnaliter genitis macula parentalis; quae quidem bene dispositum divinae creationis non perturbat ordinem, sed naevo paternae transgressionis infligit tetram nascentibus foeditatem.

4) De regul. ver. fid. c. 21 seu regul. 18: Nullam esse mali naturam, quia omnis natura in quantum natura est, bona est. Sed quia in ea bonum et minui et augeri potest, in tantum mala dicitur, in quantum bonum eius minuitur. Malum enim nihil est aliud, nisi privatio boni.

5) De verit. praedest. et gr. l. III, 22: Ex hac originalis obligatione peccati amissa est illa bona libertas arbitrii, quando malae libertatis vitio coepit homo peccato voluntarie famulari. — De regul. ver. fid. 3, 34: Humana natura . . . a Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis.

6) De trinit. ad Felicem notar. 10: Nec hoc dicimus, quod liberum arbitrium perdiderit humanum genus. Habet enim, antequam liberetur gratia salvatoris, ad malum, non ad bonum proclive.

verlangt niemals in guter Weise nach dem Guten.[1]) Zu dieser Schwächung des freien Willens kam sodann noch die Störung des ursprünglich friedlichen Verhältnisses zwischen Seele und Leib durch die Konkupiscenz: das Fleisch gelüstet gegen den Geist, der Geist gegen das Fleisch.[2]) Wäre jener Friede und jene Freiheit auch jetzt noch so im Menschen, wie im ersten Menschen vor der Sünde, so nähme er in seinen Gliedern nicht ein anderes Gesetz wahr, das dem Gesetze des Geistes hartnäckig widerstrebt und den gefangen genommenen Menschen mit Gewalt in das Gesetz der Sünde führt.[3]) Aus letzteren Worten erhellt, dass Fulgentius wie Augustinus das Wesen der Erbsünde in die unüberwindliche Konkupiscenz des Fleisches gegen den Geist setzt, so lange nämlich durch Wiedergeburt nicht der dieser Konkupiscenz anhaftende reatus aufgehoben und positiv die Gnade erteilt ist.[4]) Endlich ward, wie aus dem Obigen erhellt, dem Leibe der Sold der Sünde, d. i. der Tod zu teil.

Fragt man, wie die Sünde Adams von diesem auf seine Nachkommen übergehen könne, so antwortet Fulgentius mit der Verhältnisbestimmung Adams zu seinem Geschlecht nach Ambrosius und Augustinus. Da in Adam alle waren, und jener Eine alle sind, haben, indem jener sündigte, auch alle in ihm gesündigt, bevor sie geboren worden und persönlich sündigen konnten, bilden

1) De verit. praed. et gr. l. II, 5: . . . a quo (sc. Deo) nisi voluntas hominis mutetur ut bona sit, aut semper appetit malum, aut numquam bene appetit bonum; ac sic dum in rebus bonis rectum ordinem non tenet, Deo vero et bono nullatenus placet. — Ep. XIV (Fulgentius an Ferrandus) 5: Omnipotentia naturali Deus eos (sc. malos) facit esse, vivere ac sentire; rationales esse, liberum quoque habere voluntatis arbitrium, sed liberum, non liberatum. Liberum enim arbitrium manet etiam nunc in hominibus per naturam, quod in quibus voluerit Deus, dignatur liberare per gratiam. Ex quo enim primus homo libero arbitrio venumdatus est sub peccato, ideo mala coepit esse libertas hominis, quia ipsi libero arbitrio ablata est bonitas voluntatis: et sic in eodem hominis arbitrio coepit esse mala libertas; ut ipsa illi et omnibus deinde per concubitum nascituris fieret inimica captivitas.

2) De verit. praedest. et gr. III, 17 (Fortsetzung des Citates S. 111 Anm. 2): Nunc autem in eo (corpere) nos non perfecte obedire Deo cognoscimus, in quo in nobis caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, ut non quae volumus illa faciamus.

3) Ibid. c. 16: Quod si illa pax, illaque libertas tanta etiam nunc inesset homini, quantam habuit primus homo ante peccatum; non videret in membris suis aliam legem, quae legi mentis suae contumaciter repugnaret et captivum hominem in legem peccati violenter abduceret.

4) S. Schlünkes, Das Wesen der Erbsünde. Regensb. 1863. S. 129 ff.

sie daher alle eine massa damnata.[1]) Zu Genes. 17, 14 bemerkt er: Wer in den fleischlich geborenen Kleinen die Erbsünde leugnet, möge doch sagen, in wem das achttägige Kind den Bund mit Gott brechen konnte, wenn nicht in jenem, in dem alle gesündigt haben.[2]) In jenem ersten Menschen haben überhaupt alle gesündigt[3].) Alle Menschen ziehen sich in und mit der Empfängnis im Mutterschosse die Erbsünde zu.[4])

Vermittelt wird der Übergang der Erbsünde durch die Generation, die seit der Sünde cum libidine verknüpft ist. Also nicht die in legitimer Ehe stattfindende Generation an sich ist die Ursache der Befleckung der Generierten mit der Erbsünde, denn sie beruht auf göttlicher Anordnung und ist an sich gut und nicht böse, sondern die seit der Sünde ihr anhaftende libido; nicht durch die Fortpflanzung als solche, sondern durch die libido geht die Sünde auf die Kinder über. Mit der Erbsünde werden daher nicht blos die Kinder der sündhaften Eltern, sondern auch die der geheiligten Eltern empfangen und geboren. Von der Erbsünde lässt sich daher ein Argument gegen die Ehe nicht entnehmen.[5])

---

1) Ep. XVII, 13, 26 heisst es mit Bezug auf Röm. 5, 12: Hoc in illo qui primus factus est patre orbis terrarum universi pertulimus, in quo omnes peccaverunt antequam nati essent, qui per se ipsos peccare non potuerunt. Hinc factum est, ut iam filios irae propagaret massa damnata, quae in illius hominis posteros et iniquitatem simul transfudit et mortem, ut omnis qui per legem peccati (quam certum est mortalibus usque ad mortem inesse corporibus) de peccatoris semine nasciturus in ipso conceptionis exordio excepisset peccati parentalis maculam.

2) Ibid. 15, 31.

3) Ibid. 15, 32. Infantes propriis quidem operibus nihil deliquisse, in illo autem primo homine omnes homines generaliter peccasse.

4) De verit. praedest. et gr. III, 24: Omnes homines ex ipso conceptu materno trahere originale peccatum.

5) De regula ver. fid. c. 2, 16: Istam vero ceterorum hominum (im Gegensatz zu dem auf übernatürliche Weise gezeugten und daher sündelosen Fleische Christi) per humanum certum est nasci concubitum, viro seminante, femina vero concipiente et pariente. Et quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur, ut filios generent, sine libidine non est parentum concubitus; ob hoc filiorum ex eorum carne nascentibus non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido; nec fecunditas naturae humanae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas libidinis, quam homines habent ex illius primi iustissima condemnatione peccati. — De verit. praedest. et gr. l. I, 4: Scriptura divinitus inspirata testatur, quod a sorde non solum nemo mundus esse possit hominum, etiamsi unius diei sit vita eius super terram: sed ipse quoque generis humani legitimus nuptialisque conceptus non sit a culpa iniquitatis extraneus. — Sane hic nullus calumniam veritati putet aliquatenus opponendam. Nos enim sanctorum Patrum sequentes, Deo adiuvante, doctrinam, originalis peccati maculam in conceptu

Da das Subjekt der Sünde die Seele ist, lag es für Fulgentius nahe, bei Erörterung der Frage nach der Fortpflanzung der Erbsünde die Frage nach dem Ursprung der Seelen zu berühren, wozu er überdies durch die briefliche Anfrage des Presbyters und Archimandriten Johannes und des Diakon Eucherius über diesen Punkt veranlasst war.[1])

Den Präexistentianismus des Origenes erklärte er unter Berufung auf Röm. 9, 11 und 5, 12 als einen Widerspruch mit dem christlichen Glauben.[2]) Die Lehre der Manichäer, die Seele sei gleicher Natur mit Gott, weil ein Teil desselben, ist ihm eine blinde Gottlosigkeit: die menschliche Natur, die veränderlich ist, könne der göttlichen, die unveränderlich ist, nicht gleich sein.[3])

Für Fulgentius konnte es sich demnach nur noch um den Creatianismus und Traducianismus handeln. Die letztere Theorie, welche die Seele gleichzeitig mit dem Körper durch Abzweigung von der Seele des Zeugenden sich fortpflanzen lässt, ist ihm nur ein Irrtum. Zwar mache sie erklärlich, dass nicht die Seele allein, noch der Körper allein mit der Erbsünde befleckt sei, sondern beide zugleich; allein die Ansicht, auf der sie beruhe oder auf die sie führe, als ob die Seele körperlicher und nicht geistiger Natur sei, sei entschieden falsch.[4]) Gegen den Traducianismus spreche

---

esse dicimus parvulorum, non in concubitu legitimo nuptiarum, quarum bonum ab initio generis humani divinitus novimus institutum. Propter hoc et Apostolica doctrina (Hebr. 13, 4) honorabile connubium in omnibus et thorum immaculatum sine dubitatione commendat. Cum igitur nuptiae laudabiliter a Deo sibi tributam possideant in fide et caritate prolem mundam, tamen edunt peccato primi hominis inquinatam. De nuptiis ergo bonis usque adeo bonum est quod homo nascitur, ut malum non sit, etiamsi de adulterio vel de fornicatione nascatur. Deus enim humanae naturae fecunditatis donum contulit; libidinis vero malum non est creatura Dei, sed poena peccati. Proinde de munditia nuptiarum mundus homo non nascitur, quia interveniente libidine seminatur. Quam libidinem nuptialis honestas utique non amat, sed in nuptiis mortalis propagationis necessitas tolerat. Ipsa conceptos polluit, etiamsi generantes fideles ad illicitae commixtionis effectum trahere ac praecipitare non possit. Ob hoc sanctus David, legitimo fidelique connubio natus, non sine gravi dolore maculam carnalis generationis deplorat Ps. 50, 7.

1) De verit. praedest. et gr. III, 18.

2) Ibid. c. 22.

3) Ibid. c. 21.

4) Ibid. — Dagegen ist der Vorwurf, Tertullian habe selbst die Körperlichkeit Gottes im materiellen Sinne gelehrt (ibid. c. 22), grundlos. Schon der Beisatz etsi spiritus est, Deum esse corpus (contra Prax. c. 7) ist diesem Vorwurf nicht günstig. Im Apologetikus (c. 21) lehrt der Afrikaner ausdrücklich, Gott sei Geist (spiritus), und schliesst hieraus auf die geistige Substantialität des von Gott

sodann, dass nach ihm die Spermata in dem Falle, wo die Generation keine Konception zur Folge hat, zu Grunde gehen, was wegen der Unsterblichkeit der Seele eine Absurdität sei.[1])

Auch mit dem Creatianismus vermochte sich Fulgentius aus mehrfachen Gründen nicht zu befreunden. Behaupte man nämlich, dem fleischlich gezeugten und daher erbsündigen Fleische werde von Gott eine neue Seele eingeschaffen, so lehre man, Gott vereinige die sündelos erschaffene Seele mit dem durch die Erbsünde befleckten Fleisch, was seitens Gottes eine offenbare Ungerechtigkeit wäre. Wolle man diesem Einwurf entgehen, so müsse man die Erbsünde leugnen und behaupten, für die neugebornen Kleinen sei das Sakrament der Taufe kein Bedürfnis. Scheide eines derselben aus dieser Zeitlichkeit, so sei die Frage, wo dasselbe bei der einstigen Auferstehung sein werde, wenn sein Fleisch allein erbsündig, seine Seele aber, wiewohl es nicht getauft ist, ohne Befleckung mit der Sünde sei? ob im Reiche Gottes wegen der (angeblichen) Reinheit seiner Seele, oder im ewigen Feuer wegen der Sündhaftigkeit seines Fleisches? Antworte man, im Reiche Gottes, so komme man in Widerspruch mit der Wahrhaftigkeit Gottes, indem der Erlöser bei Joh. 3, 5 sage, wer nicht aus dem Wasser und dem hl. Geiste getauft ist, könne nicht ins Himmelreich eingehen. Antworte man aber, mit dem Fleische übergebe Gott die Seele, die mit jenem die Sünde nicht gemeinsam hat, dem ewigen Feuer, so erscheine Gott ungerecht. Oder will man etwa behaupten, die Seele allein, weil ohne Sünde, werde ewig selig sein, dagegen das Fleisch wegen seiner Befleckung mit der Erbsünde im ewigen Feuer brennen? Das wäre eine Absurdität. Das Fleisch wird nicht auferstehen, wenn es nicht wieder seine Seele empfängt, und wenn es nicht aufersteht, wird es nicht leben. Wie kann also Fleisch, das ohne Seele nicht leben kann,

---

dem Vater gezeugten Sohnes. In welchem Sinne der Ausdruck corpus hier von Gott zu verstehen sei, hat schon Augustinus (de haeresib. c. 86) angegeben: Tertullianus potuit putari corpus Deum dicere, quia non est nihil, non est inanitas. Gegenüber dem das Wesen Gottes in Nichts verflüchtigenden Gnosticismus ist Gott corpus im Sinne von Substanz, konkretem Wesen.

1) Ibid. c. 20: . . . in consideratione seminum quae non concepta pereunt, penitus obmutescunt. Animam quippe humanam certum est, aeternitatem ipso conditionis munere percepisse; quae necesse est ut corpus, in quo hic quantulocumque tempore vixerit, in resurrectione recipiat. Quis ergo dicat animata semina profluxisse, sive illa quae non concipiuntur, sive quae nocturna illusione funduntur? Quod omnis sapiens videt quam sit absurdum, et a ratione omnimodis alienum.

die Qualen des ewigen Feuers inne werden? Diejenigen müssen die einstige Auferstehung des Fleisches leugnen, welche die Seele des nichtgetauften Kindes um der Reinheit willen ins Reich der Seligkeit versetzen. Nicht blos ungereimt, sondern auch unfromm, weil dem Worte des Erlösers bei Joh. 3, 28. 29 widersprechend, sei es, die einstige Auferstehung des toten Fleisches zu leugnen, oder zu behaupten, die Seele werde ohne das Fleisch, in dem sie gelebt hat, nach dem Gericht entweder an dem Elende oder der Seligkeit teilnehmen. Bei der einstigen Auferstehung wird beiden je nach der Beschaffenheit der Handlungen, die sie in diesem Leben begangen haben, mit ewiger Strafe oder Belohnung vergolten werden.[1])

Keine von beiden Theorien, schliesst Fulgentius, könne Gründe beibringen, wodurch die andere widerlegt sei.[2]) Mit Augustinus, der das Problem über den Ursprung der Seelen für unerforschlich erklärte, sei daher jeder dieser Theorieen die Zustimmung zu versagen.[3]) Da die hl. Schrift über diesen Punkt nichts Bestimmtes enthalte und derselbe ohne Schaden für den Glauben ignoriert werden könne, sei derselbe mit Stillschweigen zu übergehen, oder die Untersuchung, wenn man in eine solche eintreten wolle, ohne Streitsucht und mit Vorsicht zu führen.[4])

---

1) Ibid. III, 19.

2) Ibid. 18: . . . quam (quaestionem de anima) magis arbitror conflictum apud vos habere quam terminum: in qua plus potest augeri contentio, quam suffragari cognitio. Utraque enim pars sic suis adsertionibus nititur, ut contrariis nihilominus obiectionibus revincatur. . . . . Augustinus videbat, et eam partem quae adfirmat, animam de anima sicut corpus de corpore propagari, et illam quae adserit, novas singulis nascentibus animas fieri, contrariis posse responsionibus submoveri.

3) Ibid.: Consensum (tamen) ab utraque definitione (Augustinus) continuit, ne laborem tantae disputationis inaniter susciperet, quem cuiuslibet sententiae temeraria definitio vacuaret.

4) Ep. XV, 16: Quaestionem animarum aut tacitam debemus relinquere, aut sine contentione tractare: quia sive ex progagine veniant, sive novae singulis corporibus fiant, quod sanctarum scripturarum auctoritas non manifeste pronuntiat, cum cautela debet inquiri, maxime quod sine fidei detrimento potest a fidelibus ignorari. — Wir citieren diesen Brief, obwohl in der Grussformel unter den Namen der auf Sardinien verbannten nordafrikanischen BB. der des Fulgentius nicht ausdrücklich steht; denn höchst wahrscheinlich hat Fulgentius diesen Brief verfasst, wie aus der vita Fulgentii c. 20, 41 geschlossen werden darf, wo es heisst: Beato Fulgentio etiam quandocumque transmarinis litteris de fide, vel de diversis quaestionibus interrogabantur episcopi, respondere pro omnibus ab omnibus imponebatur. Ita sicut sanctae memoriae Aurelius carthaginensis ecclesiae antistes inter sua privilegia meruit, ut litteras ex africano concilio dandas ipse solus scriberet; sic iste meruerat, ut litteras ex illo concilio dirigendas solus ipse dictaret. Sexaginta

§ 4.

## Gnade und freier Wille. Wie beide zusammen wirken.

Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern dass er sich bekehre und lebe. Der Mensch soll sich daher von seinem Falle wieder aufrichten und von seiner Krankheit wieder gesunden. Ist dies möglich? Fulgentius bejaht diese Frage; denn durch die Sünde sei die gottebenbildliche Natur des Menschen nicht aufgehoben, sondern nur befleckt, jedoch nicht so sehr, dass der Verlust nicht wiederherstellbar sei.[1]) Die menschliche Natur kann also geheilt werden, aber sie empfängt das Geschenk der Gesundheit durch die Gnade dessen, von dem sie den Anfang der Schöpfung genommen hat. Könnte der Mensch keineswegs von Natur geheilt werden, so würde jeder vergeblich nach der Gesundheit verlangen, und es wäre der himmlische Arzt nicht zu seiner Heilung gekommen.[2])

Aber auf welche Weise kann dies geschehen? Die menschliche Natur kann sich nicht selbst heilen, kann sich nicht selbst den gottwohlgefälligen guten Willen wiederherstellen.[3]) Von der Erbsünde befreit keinen das natürliche Vermögen; zur Tugend kann die natürliche Schwäche für sich nicht hinreichen, welche seit der Sünde des Lichtes und der Tugend zugleich beraubt, so sehr blind ist, und ohne Gesetz sündigt, dass sie nicht weiss, dass sie sündigt.[4]) Wäre es möglich, dass die menschliche Natur, nachdem

---

quippe et eo amplius episcopos tunc catena ligabat exilii, quorum lingua et ingenium beatus Fulgentius episcopus fuit. Propterea quandocumque rescribebant consulentibus, episcoporum cunctorum nomina dicebantur in titulo, sed solius beati Fulgentii sermo tenebatur in stilo.

1) Ep. XVII, 23, 45: Quamvis homini primo diabolus abstulerit fidem, Deo tamen reddendi quod dederat non abstulit potestatem, nec humanam naturam diabolus potuit usque adeo vitiare, ut deinceps non posset quod amiserat, Deo rursus largiente recipere.

2) Ibid. 22, 44.

3) De verit. praedest. et gr. I, 19: Neque enim ipsa natura humana per semetipsam potest aliquando bonam resumere voluntatem, qua placeat Deo.

4) Ep. XVII, 16, 33: Ab hoc peccato quod originaliter carnalis nativitas trahit neminem facultas naturalis eripit... nec sibi ad virtutem sufficere ullatenus potuit naturalis infirmitas, quae utique ex quo omnes dies nostri defecerunt et in ira Dei defecimus (Ps. 89, 9), lumine simul et virtute privata, in tantum caeca sine lege peccat, ut peccare se nesciat.

sie durch Abkehr von Gott die Güte des Willens verloren, diese wiederum aus sich selbst hätte haben können, so würde dies viel eher der Natur der Engel zukommen, welche, je weniger sie von der Bürde des erdhaften Körpers beschwert ist, desto mehr mit diesem Vermögen begabt wäre.[1])

Auch das Gesetz vermag den Menschen nicht zu rechtfertigen. Sein Buchstabe kann keine Erlösung von der Sünde bewirken; vernimmt der Mensch mit dem sinnlichen Ohre seine Gebote, eine heilsame Wirkung in seinem Innern hat es nicht. Mag das Gesetz dem Menschen die Erkenntnis dessen, was er soll, vermitteln, zur entsprechenden That kann es nicht kommen; denn da das Gesetz an sich zum Willen sich blos äusserlich verhält und ihn ethisch nicht umwandelt, kann es ihm auch nicht die zu seiner Erfüllung erforderliche Kraft geben. Ja, so wenig rechtfertigt das Gesetz den Menschen, dass es diesen, der seine Forderungen erfüllen soll aber nicht kann, zu seinem Übertreter macht, und dies umsomehr, als es von ihm in seinen Forderungen erkannt ist: denn das erkannte Gesetz macht den Menschen schuldiger, als das nicht erkannte.[2]) So ist die Wirkung des Gesetzes Mehrung der Sünde (Röm. 5, 20. Gal. 3, 19).

Hiernach kann das Gesetz die Krankheit wohl aufweisen, aber nicht heilen; es zeigt die Wunden, ohne sie zu heilen; durch das Gesetz erkennt der Mensch seine Sündhaftigkeit (Röm. 3, 20), aber es giebt nicht die Kraft, die Sünde zu meiden.[3]) Eben um den Menschen zu dieser Erkenntnis zu bringen und in ihm die Sehnsucht nach der erlösenden Gnade zu erregen, hat Gott in seiner Weisheit den Juden das Gesetz gegeben.[4])

Wiewohl Fulgentius die Selbst- oder Gesetzesgerechtigkeit im judaistischen und pelagianischen Sinne verwirft, so leugnet er nicht, dass das Gesetz von Natur (naturaliter) in dem Herzen des Heiden und ungläubigen Juden sein könne, aber er bestreitet, dass es diejenigen, die es befolgen, rechtfertige,[5]) und behauptet, dass

1) De regula ver. fid. 3, 34.

2) Ep. XVII, 16, 33: Sine gratia quippe fidei gravius lex agnita, quam ignota condemnat. Ubi quantum ignorantia peccati minuitur, tantum reatus peccatoris augetur. S. Röm. 7, 8. 9.

3) Ibid. — De verit. praedest. et gr. l. I, 20.

4) De praedest. et gr. II, 3.

5) Ep. XVII, 27, 52: Illa quae lex factorum est, quae hominem iustificare non potest (Röm. 3, 20), potest quidem naturaliter esse et in corde gentium et in corde infidelium Iudaeorum: quae tamen sine fide Christi nullatenus iustificat sectatores suos, sed eos tenet vinculo impietatis obstrictos.

die den Menschen in der That gerecht machende Gerechtigkeit nur jene sein könne, die aus Gott stammt und aus dem Glauben an Christus, der in Liebe, welche der hl. Geist eingiesst, wirke.[1]) So lange dieser Glaube in Liebe nicht im Menschen sei, könne alles, was ohne das Gesetz des Glaubens durch das natürliche Gesetz geschrieben im Menschen zurückgeblieben sei, den Thäter durchaus nicht beseligen, weil Gott niemanden ohne den Glauben rechtfertige, noch ihm das Heil erwerben, da es ohne Glaube unmöglich sei, zu Gott zu kommen (Hebr. 11, 6).[2])

Hat hiermit Fulgentius gegenüber der Selbstgerechtigkeit des Judentums und Pelagianismus mit Recht die Rechtfertigung mittelst des Glaubens an Christum (Röm. 3, 28), geltend gemacht, so beruht es dagegen auf unrichtiger Exegese von Röm. 2, 14. 15, wenn er meint, unter dem daselbst erwähnten Gesetz, dessen Forderungen die Heiden von Natur erfüllen, sei nicht das natürliche Sittengesetz, sondern das durch die Gnade in ihr Inneres eingezeichnete Gesetz des Glaubens zu verstehen, während das rein natürliche Gesetz, das der Heide zu erfüllen vermöge, das bürgerliche sei.[3]) Übrigens ist diese Exegese vom Standpunkt des Fulgentius aus erklärlich. Die Gegner der Gnade schrieben der den Heiden möglichen Erfüllung des in ihre Herzen eingeschriebenen,

---

1) Ibid. nr. 54.

2) Ibid.: Quae (sc. fides per caritatem) quamdiu in homine non est, quidquid sine lege fidei per legem naturalem scriptum remansit in homine, operantem nullatenus salvat, quia neminem Deus sine fide iustificat, nec potest operanti salutem acquirere, quia sine fide impossibile est placere Deo (Hebr. 11, 6).

3) Ibid. 25, 48: Quem quidem Apostoli locum (Rom. 2, 14. 15) hi qui gratiae contradicunt gentibus incredulis assignare contendunt, ex hoc videlicet, quod etiam illi, qui fidei gratiam non recipiunt, illa quae ad honestatem morum et humanae societatis vinculum pertinent naturali quadam lege sic servant, ut etiam eos qui illa violare contendunt iudiciorum aequitate ac severitate coërceant. Ubi minus attendunt apostolico suam sententiam prorsus enervari sermone, quem superius praemisit dicens (Rom. 2, 13): Non enim auditores legis iusti sunt apud Deum, sed factores legis iustificabuntur; iustificari autem sine fide neminem posse, idem beatus Apostolus ostendit (Gal. 2, 16). — Ibid. 27, 4: Haec (lex fidei) est lex, quam Deus scribit in cordibus eorum omnium, non per conditionem naturae, sed per largitatem gratiae; non per liberum arbitrium hominis, sed per ministerium evangelicae praedicationis: non in lapide per litteram veteris Testamenti, sed in corde per spiritum Dei vivi. — Ibid.: Nemo ergo naturali legi conetur assignare legem, quam Deus non condendo naturam, sed donando gratiam in corde gentium scribit. Haec est enim lex, non qua homo societatis humanae vinculum etiam sine fide custodit, sed per quam credendo Deum cognoscit et diligit; non per quam sibi etiam bona opera vel ipsam fidem quisque superbus vindicat.

d. i. natürlichen Sittengesetzes rechtfertigende Kraft zu, legten also der rein natürlichen Willensthätigkeit denselben Wert bei, den nach christlicher Lehre nur die im Glauben an Christus durch die Gnade hervorgerufene Wirksamkeit hat. Letzteren Standpunkt machte Fulgentius gegenüber dem naturalistischen geltend. Da er nun unter der in Röm. 2, 14. 15 erwähnten Gesetzeserfüllung die rechtfertigende, Gott wohlgefällige verstand, konnte er unter dem in das Herz geschriebenen Gesetz nicht das natürliche, sondern nur das durch die Gnade in die Herzen geschriebene, das Gesetz des Glaubens, unter den gentes aber nicht die ungläubigen Heiden, sondern die gläubigen Christen verstehen.

Indem Fulgentius das in die Herzen der Heiden eingeschriebene Gesetz als natürliches Sittengesetz leugnet, weiss er nichts von einer dem gefallenen Menschen möglichen natürlichen Sittlichkeit, obwohl er in demselben die gottebenbildliche Natur zugiebt und die Willensfreiheit auch nach der Sünde anerkennt. Zwar redet er von honestas morum, aber er schreibt dieselbe dem unter der Erbsünde stehenden Menschen, nur sofern er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, zu. In diesem Punkte stimmt Fulgentius mit Prosper überein.[1])

Aus der Unmöglichkeit der Rechtfertigung des sündigen Menschen durch die Natur und das Gesetz[2]) schliesst Fulgentius auf die Notwendigkeit der Gnade Gottes; sie ist das Formprinzip des Gott wohlgefälligen religiös-sittlichen Lebens. Wie dies, dass das Fleisch lebendig ist, Werk allein der Seele ist, so ist auch dies, dass der Mensch Heilsakte setzt, Werk der Gnade allein. Und wie das Fleisch nichts wirken kann, wenn die Seele aufhört, es zu beleben, so kann auch der Mensch nichts Gutes wollen, wenn von ihm die Hilfe der Gnade weicht. Damit also das Fleisch sowohl leben als wirken kann, stützt es sich auf die in ihm gegenwärtige und es belebende Seele; ebenso wird auch der Mensch, damit er das Gute wolle oder thue, beständig von der Hilfe der lebendig machenden Gnade unterstützt. Nur besteht der Unterschied, dass, während das von der Seele belebte Fleisch nicht allein gut, sondern auch böse zu wirken die Fähigkeit empfängt, die uns

---

1) S. des Verf. Beiträge u. s. w. S. 102 ff.

2) De verit. praedest. et gr. I, 20: Homines invenit gratia tales, quales designat Apostolus (Tit. 3, 3), id est, insipientes et incredulos, errantes, servientes desideriis, et voluptatibus variis, in malitia, et invidia agentes, odibiles, odientes invicem. Ex quibus vitiis omnibus non possibilitate naturae et agnitione legis, sed benignitate salvatoris nostri Dei praedicat (ibid. 4) nos esse salvatos.

belebende Gnade die Hilfe nur zum guten Wollen und nur zum guten Wirken gewährt.[1])

Die verdienstliche Ursache dieser Gnade ist Jesus Christus; die Gnade, die allein uns erlöst, ist Gnade Christi.[2]) Zur Tilgung der Sünde und zur Anordnung geeigneter Heilsmittel der Wunden, welche die Sünde uns geschlagen, war die Incarnation des Sohnes Gottes eine Notwendigkeit:[3]) nur indem Gott aus einem Menschen (Maria) geboren worden, können die Menschen aus Gott geboren werden.[4]) Ohne diese Menschwerdung würde der in Sünde empfangene Mensch nicht frei vom Zusammenhang mit der ersten Geburt sein.[5]) Doch wird dieser Zweck nur bei der personalen Union der göttlichen Natur mit der menschlichen erreicht, weil die menschliche Natur für sich nicht hinreicht und im Stande ist, die Sünde der Welt zu tilgen.[6]) Wäre diese Union nicht personale, so könnte nicht ein und derselbe, der wahrer Gott ist, als Mensch nach Röm. 4, 25 um unserer Sünden willen hingegeben werden und sterben, noch derselbe, der wahrer Mensch ist, als wahrer Gott, nachdem er die Schmerzen des Todes gelöst, sich selbst auferwecken (Apg. 2, 24).[7]) Durch die Incarnation ist der Sohn Gottes das, was er zufolge der ersten (ewigen) Geburt von

1) Ep. XVII, 24, 46. 47.

2) Ibid. 16, 33: Sola nos liberat gratia Dei per J. Chr. D. N.

3) Ibid. 4, 8: Necessarium utique admodum fuit, ut misericors Dominus et iustus iniquitatis humanae vestigia deleturus in ipso conceptu sibi humanam naturam dignaretur immaculatus unire. — Ibid. 13, 27: Ut peccati originalis vinculo, quo per hominem primum tenebamur obstricti, miserantis Dei gratia solveremur, unus exstitit mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus (1. Tim. 2, 5). Nam quia Deus immortalis et iustus est, nos autem iniquos et mortales primi hominis transgressio fecerat, ut congrua nostris adhiberetur medela vulneribus, natus est de homine homo Unigenitus Deus, qui de Patre natus est immortalis et iustus.

4) Ibid. 7, 14. 15.

5) Ibid. 7, 15: Si vero unigenitus Filius . . . secundam nativitatem sanctificandi hominis gratia non susciperet, homo in iniquitatibus conceptus primae nativitatis nexibus non careret.

6) Ibid. 4, 9: Nullatenus humana natura ad auferendum peccatum mundi sufficiens atque idonea fieret, nisi in unionem Verbi Dei, non naturali confusione, sed solum personali unitate transiret.

7) Ibid. 11, 19: Traditus est Deus Christus, propter delicta nostra, quia verus homo est; et resurrexit idem homo Christus propter iustificationem nostram (Rom. 4, 25), quia Deus verus est. Nisi enim idem verus Deus homo verus esset, tradi morique non posset; et idem verus homo, si verus Deus non esset, resuscitare semetipsum solutis inferni doloribus nequivisset.

Natur nicht war, bei der zweiten (zeitlichen) Geburt durch Gnade geworden, nämlich wahrer Mensch, ist in ihm die menschliche Natur in ihrer ursprünglichen Integrität wiederhergestellt,[1]) und können wir, weshalb die Incarnation auch erfolgte, was wir durch die Natur der ersten Geburt nicht waren, durch die Gnade der zweiten Geburt werden und sein.[2])

Was nun die Natur dieser uns durch den in Menschengestalt erschienenen Sohn Gottes gewährleisteten Gnade betrifft, so ist es, wie schon aus der oben mitgeteilten Lehre von der Insufficienz der Natur und des Gesetzes zur Rechtfertigung erhellt, die innere Gnade. Doch erwähnt Fulgentius auch der äusseren Gnade. Gott, schreibt er, belehrt uns von aussen durch Menschen, aber, fügt er bei, wenn er nicht innerlich unmittelbar uns lehrt, und den Hörenden nicht erleuchtet und unterstützt, so vermag all' unsere Weisheit zum Verständnis der göttlichen Predigt nichts.[3]) Monimus, der von Fulgentius als seinem Lehrer Aufschluss über mehrere Fragen erbittet, wird die Antwort zu Teil: Mein wahrer Lehrer ist Gott, mag er mich huldvoll belehren durch die hl. Schrift oder durch die Unterredung mit meinen Brüdern und Mitschülern, oder auch durch die innere und lieblichere Lehre seiner Inspiration, wo die Wahrheit ohne den Laut der Rede und ohne Buchstaben um so süsser je geheimer (innerlicher) zu uns spricht.[4])

Ihrer Wirkung nach bezeichnet Fulgentius die innere Gnade als Gnade der Wiedergeburt, welche den adamitischen

---

1) Ep. XVII, 6, 11: Deus non continens in ira misericordias suas (Ps. 76, 10), ad hoc homo factus est, ut quidquid in homine creaverat integrum, idem Deus in se totum redintegraret assumptum.

2) Ibid. 7, 15: Ille quod ex prima nativitate natura non fuit, secunda nativitate per gratiam factus est, ut nos quod primae nativitatis natura non fuimus, gratia secundae nativitatis essemus. Sed Deus, ut ex homine nasceretur, gratiam nobis attulit, nos autem gratiam gratis accipimus, ut divinae consortes naturae, Dei ex carne nascentis munere, fieremus.

3) De verit. praedest. et gr. l. I, 22 heisst es mit Bezug auf Luc. 8, 10 und Matth. 11, 25: Omnem sapientiam humanae mentis ad intelligentiam divinae praedicationis invalidam, nisi Deus qui docet exterius per hominem loquentem, per se ipsum interius docens, illuminet atque adiuvet audientem.

4) Ad Monim. l. I, 4: Hoc ab illo vero Domino ac Magistro nostro postulare non desino, ut sive per eloquia scripturarum suarum, seu per sermocinationem fratrum condiscipulorumque meorum, sive etiam per inspirationis suae internam, suavioremque doctrinam (ubi sine sonis sermonum, et sine elementis litterarum eo dulcius quo secretius veritas loquitur) ea me docere dignetur, quae sic proponam, sic asseram, ut in propositionibus atque assertionibus meis, varitati (quae nec fallit, nec fallitur) semper inhaeream, semper obediens consentiensque reperiar.

Menschen durch Tilgung der Sünde und positive Heiligung ethisch umwandelt und in den Stand vor der Sünde versetzt;[1]) sie ist sodann aktuelle Gnade. welche zum Fortbestand der erlangten Rechtfertigung dient; mit Bezug auf den Geist als intelligenten ist sie erleuchtende, und mit Rücksicht auf den Willen, zum Thun des Guten bewegende und in diesem befestigende Gnade.

Obgleich die Gnade dem Menschen zu seiner Heilswirksamkeit durchaus notwendig ist, so ist sie im Heilsprozess doch nicht der einzige Faktor, der zu ihr hinzutretende zweite ist der freie Wille; beide mit einander wirken das Heil. Beweis für das Zusammenwirken von Gnade und freiem Willen ist der Apostel Paulus, der freiwillig glaubte und mit freiem Willen mehr als alle anderen arbeitete, aber nicht hätte glauben und arbeiten können, wenn er nicht von oben das Geschenk der in ihm und mit ihm wirkenden Gnade empfangen hätte. Schreibt er doch 2 Tim. 2, 3: Kämpfe wie ein tapferer Krieger Christi, und 1 Kor. 2, 3 rühmt er von sich: Ich habe mehr als sie alle gearbeitet. Aber, um zu zeigen, dass er den Glauben und den werkthätigen Willen durch Gottes Gnade empfangen habe, sagt er 1 Tim. 1, 13: Zuvor war ich ein Lästerer und Verfolger und Schmäher, aber ich erlangte Barmherzigkeit. Dass ihm die Gabe zu arbeiten durch die Freigebigkeit der Gnade erteilt worden, besagt 1 Kor. 15, 10: Durch Gottes Gnade bin ich was ich bin, und seine Gnade ist in mir nicht wirkungslos gewesen. Daher fügt er bei: aber ich habe mehr als jene alle gearbeitet; doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir.[2])

Wirkt die Gnade nicht allein das Heil, sondern mit ihr der Wille, ist das subjektive Heilswerk gemeinsames Produkt der Gnade und des Willens, so ist der Glaube und sind die Werke unser.[3]) Aber um zu wissen, in welchem Sinne sie unser und nicht unser sind, kommt es darauf an, in welcher Ordnung beide, Gnade und freier Wille, bei ihrem Zusammenwirken im Heilsprozess auf-

---

1) Ep. XVII, 12, 23: Sic (durch Incarnation des Sohnes Gottes) humano generi gratuitam gratiam divina bonitas contulit, per quam in hominibus non solum propaginis obligatione contracta et vitio propriae voluntatis adiecta deleretur omnis iniquitas, quin etiam cogitationis sanctae amissa pridem in homine primo per hominem secundum reciperetur facultas, . . . . atque ita hominis arbitrium, quod sub ditione peccati male liberum fuit, verae sulubrisque libertatis reciperet denuo statum.

2) De verit. praedest. et gr. II, 15. 16.

3) Ad Monimum, I. 15.

einander folgen, oder welcher Faktor von dem andern abhängig ist.[1])

Fulgentius unterscheidet am Heilsprozess in seinem ganzen Verlaufe Anfang, Mitte oder Fortgang und Ende.[2]) Die nächste Frage bezieht sich daher auf den das Heil beginnenden Faktor.

Die Semipelagianer behaupteten zwar die Notwendigkeit der Gnade zu den guten Werken, dagegen die Möglichkeit des Anfanges des Heilsprozesses durch den Willen allein. Stellten sie damit den Heilsprozess wenigstens in seinem Anfang auf den Menschen, so führte ihn Fulgentius in seiner Totalität, also auch in seinem Beginn, auf Gott. Wenn Paulus Hebr. 13, 20 bitte, der Herr Jesus Christus möge die Adressaten in allem Guten stärken, damit sie den Willen Gottes thun, was heisse dies, den Willen Gottes thun, anders, als die Werke thun, die er uns einflösst (inspirat) und sein Wille in uns wirkt? Nach Joh. 3, 20. 21 tritt derjenige, der thut, was wahr ist, ans Licht, damit seine Handlungen offenbar werden, weil sie in Gott gethan sind. Wir thun aber, bemerkt Fulgentius, das in Gott, was uns dadurch, dass Gott es in uns thut, gegeben wird, dass wir es thun. Hebr. 13, 21 bittet Paulus, Gott möge in den Adressaten seines Briefes thun, was ihm wohlgefällig ist. Also, kommentiert Fulgentius, wirkt Gott jedes Werk in uns, das von uns in Gott gethan wird. Aus Röm. 11, 36: aus ihm, und durch ihn und in ihm ist alles, wird gefolgert, dass aus Gott sowohl der gute Wille als auch das gute Wirken sei, was der Apostel Phil. 2, 13 ausdrücklich bestätige.[3]) Nach

---

1) De verit. praedest. et gr. II, 2: Verumtamen quia plerosque novimus in quaestione gratiae Dei et humani arbitrii non teneri discretionem; sed ita unum adserere, ut alterum nitantur auferre; vel cum unum audiunt adseri, alterum arbitrentur auferri; cum gratia pietatis neutrum negari sinat, sed ordinem custodiri in utriusque confessione praecipiat: Nos .... ostendamus quid horum sit, quod altero egeat, et quid se alteri gratuito munere bonitatis impendat; quid sit quod medelam semper exspectet, et unde beneficium medicinae indesinenter exuberet. — In dem Schreiben der exulierten BB. auf Sardinien an Johannes und Venerius heisst es nr. 11: Quod autem vos dicitis, sola Dei misericordia salvari hominem, illi autem dicunt, nisi quis propria voluntate cucurrerit et laboraverit, salvus esse non poterit, digne utrumque tenetur, si ordo rectus servetur divinae misericordiae et voluntatis humanae, ut illa praeveniat, haec sequatur.

2) Ad Monimum. I, 14: In utriisque, i. e., iustis et iniustis tria quaedam consideranda existimo, initium voluntatis, progressum operis, finem retributionis.

3) Ad Monim. I, 9.

Ezech. 36, 27 ist alles Gute, das wir thun, Gottes Werk, und er bewirkt, dass wir wirken, und durch sein Wirken entsteht in uns alles Gute, das wir thun.[1])

Die Semipelagianer schrieben dem Menschen den Anfang der Heilswirksamkeit durch die Behauptung zu, auf sein selbsteigenes Verlangen und Suchen nach der Gnade empfange und finde er diese, und die Thüre des Heiles öffne sich ihm, wenn er anklopfe.[2]) Sie meinten also, dass Gott dem vorausgehenden guten Willen des Menschen die Gnade gerade so erteile, wie Jemand erst nach Empfang eines entsprechenden Unterpfandes das Geld giebt.[3]) Dieser irrigen Ansicht gegenüber macht Fulgentius die gratia praeveniens geltend; denn niemals könne einer, der die Gnade verlangt, sie erhalten, und wer sie sucht, finden, wenn er nicht zuvor den heiligen Willen, den eben die Gnade giebt, empfangen hat.[4])

Die Semipelagianer meinten freilich, der Begriff der dem Willen zuvorkommenden Gnade sei unverträglich mit seiner Freiheit. Fulgentius giebt dies nicht zu. Deshalb, entgegnet er, weil der freie Wille der Unterstützung der Gnade bedarf, wird er nicht in Frage gestellt, sowie man auch anderseits, wenn man den Willen anerkennt, zur vermeintlichen Rettung seiner Freiheit, nicht der Meinung huldigen darf, er könne für sich zum Anfang oder Fortgang im Guten genügen. Weder die Gnade noch der Wille des Menschen wird aufgehoben, indem man beide verteidigt.[5])

---

1) Ibid. 14: Quid est autem: faciam ut faciatis, nisi mei erit operis omne bonum, quod operati fueritis? Ipse ergo facit ut faciamus, quo in nobis operante fit omne bonum quod facimus.

2) De verit. praed. et gr. II, 16: Ex tota voluntate petat, ut accipiat; quaerat, ut inveniat; pulset, ut aperiatur ei: quod nullatenus faciet, si voluntatem accipiendi et inveniendi et intrandi non habet. Nec tamen in eo quod petens accipit, quaerens invenit, pulsans ingreditur, suis viribus adsignet petendi, quaerendi et pulsandi officium: quia licet homo voluntarie petat, pulset et quaerat; numquam petens accipere, quaerens invenire, pulsans intrare poterit, nisi sanctam prius voluntatem acceperit.

3) Ibid. II, 19: Miramur autem non absque magna tristitia, istos fratres nostros, quia gratiam Dei, quantum intelligi datur, ignorantes evacuare contendunt, hanc sibi similitudinis ineptiam reperisse, qua dicunt, ita esse gratiae Dei donum, tamquam si quis det mutuas pecunias, accepto idoneo pignore, quod nisi custodierit, debitum accipere non possit. — Vergl. auch das Schreiben der auf Sardinien exulierten nordafrikanischen BB. an Johannes u. Venerius (bei Hurter, l. c. vol. XLVI ep. XV, 12).

4) S. obige Anm. 2.

5) De verit. praedest. et gr. II, 2: In hoc secundo libello curavimus, et gratiam Dei et arbitrium hominis sic adserere, ut neutrum tollamus, dum utrumque

Wohl lehren die Propheten und Apostel, wenn sie uns ermahnen, wonach wir streben und was wir meiden sollen, den freien Willen; aber ebenso unablässig bitten sie um die göttliche Hilfe, und lehren sonach, dass der freie Wille ohne den Gnadenbeistand nicht blos zum Thun, sondern selbst zum Denken dessen, was heilig ist, unzureichend und unvermögend sei.[1] Mit dem Apostel müssen wir demütig und heilsam bekennen, dass wir durch die Gnade Gottes sind, was wir sind, wenn anders wir etwas sind. Durch diese Gnade wird der menschliche Wille nicht aufgehoben, sondern geheilt, wird er nicht weggenommen, sondern gebessert, wird er nicht beseitigt, sondern erleuchtet, nicht zu nichte gemacht, sondern unterstützt und gewahrt.[2]

Für die Priorität der Gnade vor dem Willen beruft sich Fulgentius auf die hl. Schrift. Röm. 11, 35 frage der Apostel: Wer hat ihm (dem Herrn) zuerst gegeben und wem gebührt dafür Vergeltung? Nach Joh. 3, 27 könne der Mensch nichts empfangen, wenn es ihm nicht vom Himmel gegeben wird. Denn, bemerkt Fulgentius zu diesen Worten, was hat der Mensch, das er nicht empfangen, wenn er es aber empfangen, was rühmt er sich, als ob er es nicht empfangen (1 Kor. 4, 7)? Die Barmherzigkeit Gottes kommt aber dem Menschen niemals zuvor, wenn sie niemals den Willen gut macht, sondern darauf wartet, ihn erst zu finden. Gienge der Wille der Gnade voran, wie stände es dann mit dem Worte Davids: Mein Gott, seine Barmherzigkeit wird mir zuvorkommen (Ps. 58, 11)?[3]

---

defendimus. — Ibid. c. 10: Nectamen quia arbitrium indiget iuvamine gratiae, ideo dicendum est, non esse; nec quia est, ideo credi debet, ad initium vel profectum boni sibi posse sufficere.

1) Ibid. c. 6: Procul dubio (Prophetae et Apostoli) sicut non negabant inesse homini liberum voluntatis arbitrium, sic illud sine iuvamine gratiae Dei, ad ea quae sancta sunt, non solum agenda, sed etiam cogitanda insufficiens atque invalidum testabantur.

2) Ep. XVII, 20, 41: Gratia Dei nos esse, quod sumus, si tamen aliquid sumus. Qua gratia humanum non aufertur, sed sanatur; non adimitur, sed corrigitur; non removetur, sed illuminatur; non evacuatur, sed adiuvatur atque servatur arbitrium: ut in quo infirmitatem homo habuit, in eo habere incipiat sanitatem; quo errabat, eodem in viam (al. in via) redeat: in quo caecus fuit, in eo accipiat lumen; et ubi fuit iniquus, serviens immunditiae et iniquitati ad iniquitatem, ibi gratia praeventus atque adiutus serviat iustitiae in sanctificationem.

3) Ep. XVII, 18, 36: . . . Non autem misericordia Dei aliquando praevenit hominem, si numquam bonam facit (al. fecit), sed exspectat ut inveniat voluntatem.

Die Semipelagianer bezeichnen den Willen, der der Gnade vorangehe, als guten und lehren, der gute Wille sei es, welcher der Gnade vorausgehe. Allein, entgegnet Fulgentius, wie wäre dies möglich, wenn der Wille ursprünglich seine Güte von der Gnade hatte, und der Mensch jetzt durch die Sünde so darniederliegt, dass er durchaus keinen Anfang des guten Willens haben kann?[1]) Seitdem der erste Mensch seine Natur freiwillig verletzt und unterdrückt hat, hat die Schwäche des freien Willens so zugenommen, dass, wenn er nicht durch die zuvorkommende göttliche Gnade geheilt und unaufhörlich unterstützt wird, er wohl frei, aber nicht gut, frei aber nicht recht, frei, jedoch nicht gesund, zwar frei, aber nicht gerecht ist; und wohl frei von der Güte, Geradheit, Gesundheit und Gerechtigkeit, aber desto mehr von der todbringenden Knechtschaft der Bosheit, Verkehrtheit, Schwachheit und Ungerechtigkeit gefangen ist.[2]) Niemand kann daher durch sich selbst einen guten Willen haben, wenn nicht der Geist selbst, d. i. unser innerer Mensch aus Gott erneuert und umgebildet wird. Denn wie bei der leiblichen Geburt dem Willen des Menschen, der geboren wird, die Bildung des göttlichen Werkes vorausgeht, so kann auch Prinzip der geistigen Geburt, durch welche wir den alten Menschen ausziehen und den neuen anziehen, der in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit geschaffen ist (Eph. 4, 22. 24), nur der göttliche Wille durch die Gnade sein.[3])

Eben wegen dieser Folgen der Sünde des ersten Menschen für die menschliche Natur sind auch die allerersten Anfänge des Heilswillens von der Gnade erzeugt. Die Gnade wird weder aufgenommen noch geliebt, wenn sie dies nicht selber im Herzen des Menschen bewirkt. Sowohl die Aufnahme der Gnade als die Sehnsucht nach ihr ist ein Werk der Gnade selber. Die Gnade, welche Gott den Gefässen der Barmherzigkeit aus Gnaden schenkt, kann kein Mensch ersehnen oder erbitten, noch Kenntnis von ihr haben, wenn er sie nicht zuerst von ihm ohne jegliches vorausgehendes Verdienst empfängt.[4]) Damit also die Gnade Gottes erkannt, ge-

---

1) Ibid. 13, 26. S. die Stelle S. 113 Anm. 3.

2) Ep. XVII. 19.

3) Ibid.

4) De verit. praedestin. et gr. I, 15: Ista gratia .... neque suscipitur aut diligitur, nisi hoc ipsa in corde hominis operetur. Ergo et susceptio et desiderium gratiae opus ipsius est gratiae. Istam gratiam nullus hominum desiderare vel poscere, sed nec cognoscere poterit, nisi eam prius ab illo accipiat, qui

liebt, ersehnt und verlangt wird, wird sie zuerst dem Menschen, der sie nicht kennt, nicht liebt, der sich nicht nach ihr sehnt und sie nicht begehrt, geschenkt. Sie selbst also macht, dass sie erkannt, geliebt, ersehnt und verlangt wird.[1]) Nicht weil wir wollten, haben wir die Gnade empfangen, sondern sie ist uns, da wir noch nicht wollten, gegeben worden.[2])

Da dem guten Wollen die den Willen leitende Erkenntnis der Wahrheit vorausgeht, ist dem Faustus die zuvorkommende Gnade zuerst erleuchtende. Die Gnade, sagt er, nimmt mit der Erleuchtung des Herzens den Anfang, und findet den Willen des Menschen nicht gut vor, sondern macht ihn gut.[3]) Sache der göttlichen Barmherzigkeit ist es, dass der freie Wille erleuchtet wird, infolge wovon der Mensch auch das, was Gott wohlgefällig ist, erkennt, und der unterstützenden Gnade seine schuldige Arbeit in freiwilliger Ergebenheit unterbreitet.[4]) Die zuvorkommende Gnade führt den in Finsternis befindlichen Menschen ans Licht, nicht blos dadurch, dass sie ihn von aussen ermahnt, sondern ihm auch innerlich die Gnade der Erleuchtung verleiht.[5]) Gott giesst denjenigen, deren eigene Sünden er nachlässt, das Licht der wahren Bekehrung ein.[6]) An Monimus schreibt er: Damit ich der Wahrheit zu gehorchen und beizustimmen vermag, erleuchtet, unterstützt und kräftigt mich die Wahrheit selber: von ihr bitte ich belehrt zu werden in sehr vielen Dingen, worüber ich in Unkenntnis bin, da ich von ihr nur weniges, was ich weiss, empfangen habe. Sie selbst bitte ich, dass sie mich durch zuvorkommende und nachfolgende Barmherzigkeit in all' dem belehre, was ich als heilsam wissen sollte, aber nicht weiss; dass sie in den Dingen, die ich als wahr erkenne, mich bewahre, in denjenigen aber, worin ich als

---

eam nullis praecedentibus operibus, aut voluntatibus bonis ad hoc largitur, ut voluntatem in qua semper manet, ipsa praeparet, ipsa donet, ipsa illuminet, ipsa excitet, ipsa conservet, ipsa consummet.

1) Ibid. c. 16. — Ad Monim. I, 1: Internus magister, a quo subsidium doctrinae coelestis accipimus, non solum inquirentibus nobis suorum aperit arcana sermonum, sed ut etiam quaeramus, ipse gratis inspirat affectum .... Ipse nos excitat, ut quaeratur.

2) Ibid. 18: Non quia volumus gratiam accepimus, sed necdum volentibus nobis gratia data est.

3) Ibid. 15: Ista gratia .... ab illuminatione cordis incipit, et hominis voluntatem non bonam invenit ipsa, sed facit.

4) De verit. praed. et gr. II, 11.

5) De verit. praed. et gr. II, 13.

6) De remission. peccator. I, 15.

Mensch irre, mich bessere; in den Wahrheiten, in welchen ich wanke, mich stärke, von allem Falschen und Schädlichen mich befreie; so dass sie in meinen Gedanken und Reden das, was sie heilsam schenkt, findet; und ich bitte, sie möge aus meinem Munde das hervorgehen lassen, was vor ihr selber besonders wohlgefällig ist und so allen Gläubigen angenehm wird.[1]) Gott schenkt aus Gnade dem Unwürdigen die Gnade, durch welche gerechtfertigt der Sünder erleuchtet wird durch das Geschenk des guten Willens, so dass er durch die zuvorkommende Barmherzigkeit das Gute zu wollen anfängt.[2])

Der Anfang des guten Willens ist der Glaube.[3]) Was die Qualität desselben betrifft, so fassen die Semipelagianer ihn als natürlichen Akt, indem sie ihn dem Willen allein zueignen. Hiergegen trat Fulgentius aus verschiedenen Gründen auf. Diese Ansicht führe auf den Begriff der gratia secundum meritum data und löse den Gnadenbegriff auf. Wenn nach semipelagianischer Meinung, entgegnet Fulgentius, der Wille zu glauben (velle credere) unsere Sache ist, bevor Gottes Gnade anfängt, uns zu unterstützen, so redet man mit Unrecht von Gnade, weil sie dem Menschen nicht gratis, sondern zur Belohnung für den selbsteigenen guten Willen erteilt wird. Denn diesen findet die Gnade, da sie ihn nicht selbst gegeben hat, wie die Semipelagianer wollen, vor; ja wenn es sich so verhält, geben wir zuerst Gott den Willen, und so empfangen wir die Gnade nicht durch die Barmherzigkeit ihres Verleihers, sondern (im Widerspruch mit Röm, 11, 35) durch die Gerechtigkeit des Vergelters.[4])

Der Glaube kann dem Menschen allein nicht eignen, weil er keinen auf das Heil sich beziehenden Gedanken fassen kann.[5]) Dass es im Willen des gefallenen Menschen keinen Anfang des Glaubens giebt, beweist Paulus, in dessen Wille die Gnade vor seiner Bekehrung nur Blasphemie, Grausamkeit, Schmähung und

1) Ad Monim. l. I, 4.

2) Ibid. c. 7. — De verit. praedest. et gr. I, 20: Operatur gratia et illuminationem in hominibus et salutem: ut mandata legis, quae donec homo implere non poterat, non tantum inutiliter, sed etiam damnabiliter audiebat, adiutorio gratiae praeventus, non solum sancta et iusta et bona esse noverit, verum etiam caritatem accipiat, qua possit et diligere et implere quod discit.

3) De verit. praedest. et gr. I, 17: Huius bonae voluntatis (Phil. 2, 12. 13) initium in fide consistere, liber Cantici Canticorum ostendit 4, 8.

4) Ep. XVII, 18, 36.

5) Ibid. 13, 26. 26, 51.

Ignoranz im Unglauben vorfand. Sein Wille war so blind, dass er nicht blos nicht glauben, sondern selbst den Anfang seines Glaubens nicht voraussehen konnte. Denn nicht hätte er in der Unwissenheit gehandelt, wenn er seine Unwissenheit vorausgesehen hätte.[1]) Dem Menschen kann vermöge seiner rationalen Natur blos das Glaubenkönnen oder die Fähigkeit zu glauben zukommen, das Glaubenwollen aber und der aktuelle Glaube ist Werk der Gnade.[2]) Gleich den Werken ist auch der Glaube unser, nicht als ob er ausschliesslich Sache des Willens wäre, sondern nur insofern, als der Wille durch die Gnade glaubt.[3]) Wäre der Glaube nicht Wirkung der Gnade, so könnte die Schrift Hebr. 12, 2 Jesus nicht den Urheber und Vollender unseres Glaubens nennen.[4]) Im Bewusstsein, dass sie den Anfang des Glaubens nicht aus sich haben, sondern aus Gnade, bitten die Jünger den Herrn um Mehrung des Glaubens.[5]) Dass ganz besonders selbst der gute Wille, mit welchem wir anfangen glauben zu wollen, von dem Herrn zubereitet und geleitet wird, besagt Prov. 7, 35: Der Wille wird vom Herrn zubereitet, und Ps. 36, 23: Von dem Herrn werden die Schritte des Menschen gelenkt, denn den Weg desselben

---

1) Ibid. 18, 37: . . . , quae (sc. gratia praeveniens) in eius voluntate non aliquod credulitatis initium, sed blasphemiam . . , et ignorantiam in incredulitate reperit.

2) Ibid. 22, 43: Cum autem dicimus neminem posse in Deum credere, nisi per gratiam Dei cor illuminetur, ut credat, non credendi possibilitatem humanae naturae omnino inesse non posse dicimus, sed ut habeat ipsum posse, unde debeat sperare ac poscere demonstramus. — Ibid. 24, 47: Agnoscat homo in eo se naturaliter credere posse, in quo naturam habet credulitatis ac fidei capacem (quod animalibus irrationalibus datum divinitus non est); non tamen se putet ad habendam fidem usque adeo esse idoneum, ut ex voluntate sua constare fidei arbitretur exordium. Volens enim homo habet fidem; sed Deus qui fidem donat, ipse hominis mutat et dirigit voluntatem (Ps. 84, 13). — Conf. Augustin., de praed. SS. 5, 10: Posse habere fidem, sicut posse habere caritatem, natura est hominum; habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium. — Vgl. auch de vocatione omnium gentium II, 8, 12.

3) Ad Monimum I, 15: Licet nostra sit fides, et nostra sint opera, sicut ipse Dominus dicit (Matth. 9, 29) et beatus Ioannes praedicat (1 Joann. 5, 4) . . . . tamen quia ista cum habemus non habemus ex nobis nata, sed a Deo donata, sicut Apostolus dicit 1. Cor. 2, 12; et quia quaecumque nobis facienda donat, sicut habere non possumus, nisi ipse nobis largiatur, sic facere non possumus, nisi ipse in nobis, quae largitus est, operetur: propterea nullatenus sinimur, immo salubriter prohibemur, tam in nostra fide quam in nostro opere tamquam nostrum nobis aliquid vindicare.

4) Ep. XVII, 20, 40. 41. De verit. praedest. et gr. I, 17.

5) De verit. praedest. et gr. I, 17.

hat er gern.[1]) Die zuvorkommende Gnade ist es ferner, welche die ethische Umwandlung des Menschen durch seine Rechtfertigung wirkt;[2]) sie umwandelt den bösen Willen in den guten.[3]) Die Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus macht aus Thoren Weise, verleiht den Ungläubigen den Glauben, ruft Irrende nicht blos zum Leben, sondern ruft sie auch von den bösen Begehrungen zurück, indem sie die Sehnsucht nach irdischen Dingen austreibt; sie flösst das Verlangen nach dem himmlischen Reich ein, benimmt die Lust nach sinnlichen Vergnügen und giesst das Geschenk der geistlichen Wonne und des geistigen Willens ein; sie rottet die Bosheit aus und pflanzt die Güte ein, treibt durch das Geschenk des wohlthätigen Sinnes den Neid aus, verleiht den Hassenswerten und denen, die einander hassen, das Geschenk heiliger Liebe. Damit wir also aus bösen gute seien, und wir durch das Feuer heiliger Liebe erglühen, wird dies in uns durch das Werk der geistigen Gnade begonnen.[4])

Der gute Wille für sich allein genügt zum Heile nicht; was der Mensch will, soll er auch thun, auf das gute Wollen hat die gute That zu folgen. Desgleichen genügt der blosse Glaube nicht: wie das Leben nicht gut ist, das durch einen verkehrten Glauben gestört ist, so ist auch der Glaube unzureichend, der zwar korrekt, aber durch hässliche Sitten und Werke getrübt ist.[5]) Nennt Paulus (Röm. 14, 23) alles, was nicht aus dem Glauben ist, Sünde, so bezeichnet Jakobus (2, 17) den Glauben ohne Werke als tot.[6])

---

1) Ep. XVII, 17, 35: Principaliter ipsa bona voluntas, qua incipimus velle credere, a Domino praeparari demonstratur ac dirigi Prov. 8, 35 et Ps. 36, 23.

2) De verit. praed. et gr. II, 17: Quarum (sc. misericordiae et veritatis) una iuste coronat, iusteque condemnat, altera gratuita bonitate iustificat. Quia quisquis gratia praeveniente accipit iustitiam, non nisi eadem subsequente pervenit ad coronam.

3) Ibid. c. 20: Quae (gratuita largitas) voluntates hominum malas praeveniendo mutat in bonas, ut impiis et iniquis peccata dimittat, easdemque bonas voluntates adiuvando subsequitur, ut iustitiae coronam bene viventibus reddat, quam non in hoc saeculo, sed in futuro fidelibus suis largiturus est Dominus.

4) Ibid. I, 21: Ut ergo ex malis boni simus, et ut igne sanctae caritatis flagremus, gratiae spiritalis opere in nobis inchoatur, eiusque in nobis operatione perficitur.

5) De remission. peccator. II, 1: Vita bona non veraciter dicitur, quae perversae credulitatis vitio depravatur: neque sufficit ad salutem fides recte credentis, si conversatio moribus atque operibus turbatur obscoenis.

6) Ibid.

Aber der Wille vermag das Gute, das er will, nur zu thun, und der Glaube, dem durch die zuvorkommende Gnade bei der Rechtfertigung die hl. Liebe eingegossen wird, vermag werkthätig zu werden nur durch die an die gratia praeveniens sich anschliessende gratia subsequens. Wie der Mensch ohne die zuvorkommende Gnade nichts Gutes, was Bezug auf das Heil hat, anzufangen vermag, so kann er das so begonnene Heil fortsetzen und vollenden nur durch die nachfolgende Gnade.[1]) Nur dann bedürfte er dieser Gnade nicht, wenn er zufolge der Erleuchtung schon für sich tüchtig zu einem guten Gedanken oder einem guten Werke sein könnte.[2])

Ausserdem dass die gratia subsequens den Effekt dessen wirkt, was der Wille des Gerechtfertigten will,[3]) gewährt sie den Fortbestand dessen, was der Mensch durch die zuvorkommende Gnade geworden ist,[4]) bewirkt den Fortschritt, die Mehrung und Verharrung im Guten,[5]) und führt so das von der gratia praeveniens Begonnene zur Vollendung.[6])

Über diese Wirksamkeit der nachfolgenden Gnade im Unterschiede von jener der zuvorkommenden spricht sich Fulgentius

1) De verit. praed. et gr. II, 10: Tale esse hominis arbitrium, ut sive ad inchoanda quae bona sunt nihil possit, nisi ipsum gratia divina praevenerit, sive ad perficienda nullatenus sibi sufficere valeat, nisi gratia qua praevenitur, eadem iugiter adiuvetur.

2) Ibid. II, 11: Non autem (hominis arbitrium) praeveniendo illuminaretur, si non esset; nec subsequendo adiuvaretur, si illuminatum, ad aliquid sibi bonae cogitationis aut operis esse posset idoneum.

3) Ibid. I, 17: Deum quoque in nobis operari non solum, ut velimus, verum etiam ut quod bene volumus faciamus. — Ad Monim. I, 8: Dat Deus cor novum, ut in iustificationibus eius ambulemus, quod pertinet ad bonae voluntatis initium. Dat etiam, ut iudicia eius observemus et faciamus, quod pertinet ad bonae operationis effectum.

4) De verit. praed. et gr. II, 13: Deus in nobis misericorditer facit, dum pro malis bona retribuit, dum misericordia praeveniente malis bona donat, ut ea in nobis misericordia subsequente custodiat.

5) Ibid. (Fortsetzung voriger Stelle): Cum enim iustificatis ac bene volentibus praebet auxilium, suis utique donis subministrat augmentum: et ita confirmat quod operatus est in nobis; dum bonam, quam ipse tribuit, voluntatem torpere ac deficere non permittit in nobis. — Ibid. I, 7: Universos qui fiunt boni, divina iustificatione praeveniri, et ut accepta bona voluntate non decidant, opitulatione Dei profectum eis et perseverantiam tribui.

6) Ibid. I, 17: Ut homo in Deum credat, a Deo accipit fidem; et ut in eo fides augmento subsequente perficiatur, non hoc virtus humanae voluntatis, sed divina gratia facit: quia Deus sicut voluntatem ad credendum per gratiam praeparat, sic ipsam voluntatem gratia operante consummat; et sicut fidem non habentibus ipse donat, sic in illis etiam qui habent, ipse multiplicat.

wiederholt sehr ausführlich aus. Unter Berufung auf die Bibelstellen Ps. 58, 11 und Ps. 22, 6, von denen jene die zuvorkommende, diese die nachfolgende Gnade enthält, sagt er: die Gnade, die in der Schrift auch Barmherzigkeit heisst, kommt dem Sünder zuvor, damit er gerecht wird; sie folgt dem Gerechten nach, damit er nicht gottlos wird. Sie kommt dem Blinden zuvor, um ihm das Licht, das er nicht findet, zu schenken; sie folgt dem Sehenden nach, um das Licht, das sie verliehen, zu bewahren. Sie kommt dem Niedergebeugten zuvor, damit er sich aufrichte; sie folgt dem Aufgerichteten nach, damit er nicht falle. Sie kommt zuvor, indem sie dem Menschen den guten Willen giebt, sie folgt dem das Gute Wollenden nach, indem sie in ihm die Fähigkeit des guten Werkes wirkt. Diese Barmherzigkeit Gottes folgt also im Menschen auf das, was sie als zuvorkommende selber verleiht. Und deshalb ruft sie nicht allein den Irrenden durch Rechtfertigung auf den Pfad des Heiles, sondern sie bewacht auch den darauf richtig Wandelnden und unterstützt ihn, um ihn zum Geschenk der ewigen Verherrlichung zu führen.[1]) Zu Röm. 8, 30: welche er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht, wird bemerkt: Dieselbe Wirksamkeit der Gnade, welche das gute Verdienst des Menschen zur Gerechtigkeit anfängt (initiat), vollendet es auch zur Glorie. Zuerst beginnt sie im Menschen den guten Willen, sodann unterstützt sie eben diesen angefangenen guten Willen, damit derselbe Wille sowohl durch göttliches Geschenk gut sei, als auch durch göttlichen Beistand die böse Konkupiscenz besiegen könne, und durch die Vollendung Gottes (Deo perficiente) nachher der Wille so beschaffen sei, dass er diese Konkupiscenz nicht mehr haben kann, und so im gegenwärtigen Leben durch den Beistand der Gnade der Schwachheit nicht weicht, im zukünftigen aber durch die Wohlthat der Gnade die Schwachheit nicht mehr hat.[2]) In der Schrift über die Prädestination und Gnade lesen wir: Jedes Gut des Willens und des Werkes kann nur dann im Menschen sein, wenn es durch das Geschenk der zuvorkommenden Gnade gegeben und durch die Unterstützung derselben Gnade als nachfolgenden bewahrt wird. Sie kommt dem Bösen zuvor, damit er durch das Geschenk Gottes (Deo largiente) einen guten Willen zu haben anfange, den er zuvor, da er ihn nicht durch sich haben konnte, nicht hatte. Sie folgt aber auf das Gute, damit der

---

1) Ad Monim. I, 11.
2) Ibid. c. 8.

Mensch im guten Willen, den er nicht aus sich haben konnte, sondern gratis empfangen hat, verharre und fortschreite. Sie kommt also zuvor, indem sie das verkehrte Herz leitet, sie folgt aber nach, indem sie dasselbe, nachdem es gebessert ist, bewahrt.[1]) Da wir das Gute nicht aus uns zu wollen und zu thun vermögen, so werden wir gemahnt, die Hilfe hierzu von Gott zu erbitten. Doch auch das vermögen wir nicht, wenn nicht Gott in uns auch das Wollen wirkt. Denn der Wille, der in uns durch das Geschenk des erbarmenden Gottes gut gemacht wird, wird selber in uns unterstützt, damit er gut zu wirken vermag. Aus dem Bösen, in dem er vor der Rechtfertigung liegt, und worin er mit Lust ermattet (cum delectatione deficit), erhebt er sich nicht durch seine eigne Kraft, sondern durch die Wirksamkeit der zuvorkommenden Gnade Gottes; und nachdem er sich aufgerichtet, kann er, um nicht zu fallen, nicht sich selbst genügen; sondern wie er durch die zuvorkommende Barmherzigkeit Gottes aufgerichtet wird, so wird er auch, um verharren zu können, durch die Hilfe der nachfolgenden Barmherzigkeit geschützt.[2]) Die Gnade kommt uns zuvor, indem Gott uns alle Sünden verzeiht (Ps. 102, 3); sie folgt uns nach, indem sie alle unsere Schwächen heilt. Die Barmherzigkeit kommt dem freien Willen zuvor, indem sie allein in demjenigen, der noch keinen guten Willen hat, den Anfang des guten Willens bewirkt; sie folgt nach, indem sie dem das Gute Wollenden die Hilfe bietet, damit er durch gutes Wirken zur Ausführung des guten Willens gelangt. Die zuvorkommende Barmherzigkeit bereitet also den Willen des Menschen zu, der mit ihr wirken wird; die nachfolgende aber unterstützt den Willen, der mit ihr wirkt.[3]) Die Gnade ändert durch ihr Zuvorkommen den bösen Willen des Menschen in den guten um, und vergiebt den Gottlosen und Ungerechten die Sünden, und durch Unterstützung folgt sie eben demselben guten Willen nach, um demjenigen, der gut lebt, mit der Krone der Gerechtigkeit zu vergelten, welche Gott nicht in dieser Zeit, sondern erst im Jenseits seinen Gläubigen zuteilen wird.[4]) Jeder, der durch die zuvorkommende Gnade die Gerechtigkeit empfängt, gelangt nur durch die nachfolgende Gnade zur Krone.[5])

---

1) De verit. praedestin. et gr. I, 16.
2) Ibid. II, 4.
3) Ibid. c. 13.
4) Ibid. c. 20.
5) Ibid. c. 17. S. die Stelle S. 136 Anm. 2.

Um vorstehende aus der hl. Schrift nachgewiesene Gnadenlehre auch traditionell zu begründen, beruft sich Fulgentius auf die hl. Väter, welche erleuchtet von der göttlichen Gnade als unzweifelhafte, weil göttlich inspirierte Lehre vortrugen, dass im Willen des Menschen durchaus kein guter Gedanke entstehe, wenn er nicht durch die zuvorkommende Gnade mitgeteilt werde, dass kein Wachstum im Guten stattfinde, ausser der Wille werde durch die Hilfe der nachfolgenden Gnade gekräftigt, und dass vom Menschen nichts zu Ende gebracht werde, wenn es nicht die wirkende und unterstützende Gnade vollende.[1])

Was das Verhalten des Willens zur Gnade betrifft, so darf er nicht müssig sein, muss er vielmehr, wie bereits erwähnt (S. 128), im Bunde mit der Gnade thätig sein, mit ihr wirken. Denn eben dazu ist uns, da wir durch das vorausgehende Todesurteil kalt waren, das Lebensfeuer des hl. Geistes, den wir umsonst (gratis) empfangen haben, erteilt worden, dass wir durch die Gnade Gottes sowohl das Gute zu wollen als auch zu thun vermögen, daher auch der Apostel (Röm. 12, 11) uns befiehlt, in heiliger Begeisterung dem Herrn zu dienen. Wir dürfen also nicht von der hl. Arbeit abstehen, wir, denen nicht allein der Lohn der göttlichen Gnade verheissen, sondern auch die Hilfe derselben zugesagt ist.[2])

Sofern die Gnade zuvorkommend ist, hat der Wille ihr, da sie ihn allein zum Mitwirken mit ihr zubereitet, in Demut nachzufolgen, die nachfolgende Gnade aber, welche den Willen in seiner Wirksamkeit mit ihr unterstützt, zu begleiten.[3])

Gott führt das Werk, das er mit der Rechtfertigung des Sünders durch die zuvorkommende Gnade begonnen hat, zu Ende und vollendet es, indem er dem Gerechten das ewige Leben zu-

1) Ibid.: Omnes qui vitae desiderant fieri aeternae participes, oportet sanctorum Patrum divinitus inspiratis informari et adhaerere sententiis, qui gratiae divinae sic illuminati sunt dono, ut indubitanter adsererent, in hominis voluntate nihil bonae cogitationis oboriri, nisi quod beneficio gratiae praevenientis infunditur; nihil in melius augeri, nisi quod subsequentis gratiae iuvamine roboratur; nihil boni ab homine consummari, nisi quod eadem operante atque opitulante perficitur.

2) De verit. praedest. et gr. II, 14: . . . Non ergo nobis est a sancto labore cessandum, quibus divinae gratiae non solum merces promittitur, sed et auxilium suffragatur.

3) Ibid. c. 13: Misericordia praeveniens cooperaturam sibi hominis voluntatem sola praeparat; subsequens autem cooperantem sibi voluntatem iuvat. — Ibid. c. 15: Subsequatur igitur humilis voluntas hominis praecedentem, et comitetur subsequentem misericordiam Redemptoris.

teilt und ihn verherrlicht.[1]) Diese Glorifikation bezeichnet Fulgentius mit Bezug auf Joh. 1, 16 und im offenbaren Anschluss an Augustinus [2]) als Gnade für Gnade, nämlich als Gnade der ewigen Verherrlichung für die Gnade der unverdienten und nicht geschuldeten Rechtfertigung. Zwar werde diese Glorifikation dem Menschen, dessen freier Wille durch die Gnade und mit ihr das Heilsgute bis ans Ende wirkt, als Belohnung zu teil; allein da das vorausgehende Verdienst zu ihr in gar keinem Verhältnis stehe, werde sie nicht mit Unrecht Gnade genannt.[3]) Nicht anders verhalte es sich mit der unwandelbaren Seligkeit der Engel.[4]) So ruht das subjektive Heilswerk durchgängig auf der Gnade, ist es von seinem ersten Anfang bis zu seiner Vollendung ganz Werk Gottes.[5])

Die Gnade wird allen, denen sie gegeben wird, nicht in gleichem sondern verschiedenem Masse zugeteilt; sie ist in einem jeden so gross, wie sie Gott in seiner Barmherzigkeit in das Herz ihres Empfängers eingiesst.[6]) So gross sie indessen auch sein mag,

---

1) Ad Monim. I, 10: Cum vero Deus vitam aeternam donat, opus suum quod inchoavit iustificans impium, perficit glorificans iustum.

2) De gr. et lib. arbitr. c. 9.

3) Ad Monim. I, 10 (Fortsetzung von Anm. 1): Haec autem utraque gratia, i. e., et vita bona et vita aeterna in Christo Iesu D. N. est. De plenitudine quippe eius non omnes accepimus, et gratiam pro gratia (Jak. 1, 16), scilicet gratiam glorificationis aeternae pro gratia iustificationis indebitae, ut gratia iustificationis omne meritum malum deleat indebito beneficio: et meritum bonum iugi confirmet auxilio, cui gratia glorificationis iustae (al. iuste) reddatur in praemio. Gratia autem etiam ipsa ideo non iniuste dicitur, quia non solum donis suis Deus dona sua reddit, sed quia tantum etiam ibi gratia retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quamvis bonae et ex Deo datae, humanae voluntatis atque operationis excedat.

4) De regul. ver. fid. c. 23 s. regul. 20: Omnem creaturam naturaliter mutabilem, a Deo incommutabili factam; nec tamen iam posse quemlibet sanctorum angelorum in deterius commutari, quia sic acceperunt aeternam beatitudinem, qua Deo stabiliter perfruuntur, ut ea carere non possint. Sed hoc ipsum quod ab illo statu beatitudinis, in quo sunt beati, mutari in deterius nullatenus possunt, non est eis naturaliter insitum, sed postquam creati sunt, gratiae divinae largitate collatum. Si enim angeli naturaliter incommutabiles fierent, numquam de eorum consortio diabolus et eius angeli cecidissent.

5) Ad Monim. I, 11: Totum (sc. vocationem, iustificationem et glorificationem) Deo adsignat apostolus Rom. 8, 29. 30. — Ibid. c. 15: Illius est hoc donum perfectum, a quo est doni totius initium. — Ibid. c. 16: Deus gratis et vocat praedestinatos, et iustificat vocatos, et glorificat iustificatos. — De verit. praedest. et gr. III, 3: Ut totum ex solo proposito Dei descendere doceret, adiecit apostolus: secundum propositum voluntatis suae (Eph. 1, 5.).

6) De verit. praed. et gr. I, 14: Non leviter errant existimantes, eam (sc.

hienieden ist ihr Geschenk nicht ganz vollkommen, und dem Gerechtfertigten haften Unvollkommenheiten an. Das vollkommene Geschenk der Gnade, die vollkommene Vollkommenheit (perfecta perfectio) wird dem Menschen erst im Jenseits mit der Gnade der Glorification zu teil.[1])

§ 5.

## Die Prädestination.

Fassen wir den bis jetzt in seinem zeitlichen Verlaufe betrachteten Heilsprozess vom Gesichtspunkt der Ewigkeit auf, d. h. wenden wir uns der Prädestinationslehre des Fulgentius zu.

Auf des Monimus Anfrage, wie Augustins Behauptung einer praedestinatio ad interitum [2]) zu verstehen sei, antwortet Fulgentius, dass damit keine Vorausbestimmung in malo oder ad malum faciendum, nicht ad mortem animae primam, sondern eine Prädestination ad mortem secundam gemeint sei. Die Bösen seien nicht dazu prädestiniert, dass sie, angereizt von ihrer Konkupiscenz, böse handeln, sondern dass sie wider ihren Willen gerecht leiden. Denn der Ausdruck Prädestination bezeichne nicht eine den menschlichen Willen zum Handeln zwingende Notwendigkeit, sondern besage die ewige Anordnung eines zukünftigen Werkes durch den barmherzigen und gerechten Gott.[3]) Es gebe nur eine Prädestination in bono, keine in malo; wolle man den Ausdruck prädestinatio in Bezug auf die Bösen, an deren Bosheit Gott keinen ursächlichen Anteil hat, anwenden, so sei er auf die von Ewigkeit her zugedachte Strafe zu beschränken.[4])

---

gratiam) omnibus hominibus aequaliter dari. — Ibid. c. 17: Quibus autem (fides) datur, non aequaliter dari, eodem (beato Paulo) docente cognoscimus, qui ait 1. Cor. 2, 12: . . . unicuique sicut Deus divisit mensuram fidei.

1) Ad Monim. I, 15.

2) De perfection. iustitiae c. 13.

3) Ad Monim. l. I, 7: Praedestinationis nomine non aliqua voluntatis humanae coactitia necessitas exprimitur, sed misericors et iusta futuri operis divini sempiterna dispositio praedicatur. — Ibid. 5.

4) Ibid. c. 3: Ipse docens aiebam, ad poenam debitam, non ad malum faciendum, posse dici aliam praedestinationem. — Den Ausdruck Reprobation hierfür gebraucht Fulgentius nur einmal de verit. praedest. et gr. l. II c. 1:

Gegen den Prädestinatianismus bringt Fulgentius mehrere Gründe bei. Die Behauptung einer praedestinatio in malo stehe in schneidendem Widerspruch mit dem christlichen Gottesbegriff: nach ihm gebe es schlechterdings keinen Grund dafür.[1]) Nach der hl. Schrift liebt Gott die Barmherzigkeit und Wahrheit (Ps. 83, 12). In allen seinen Werken wird sonach die gerechte Wahrheit, d. h. die der Wahrheit entsprechende Gerechtigkeit gewahrt oder seine gnädige Barmherzigkeit zum Ausdruck gebracht. Da überdies der Mensch von Gott unleugbar gut erschaffen worden, so würde, wenn man behaupten wollte, Gott habe den Menschen zum Thun des Bösen vorausbestimmt, von ihm etwas ausgesagt, was im Widerspruch mit seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit steht, und würde absurderweise der Ursprung des Bösen in ihn verlegt, während doch die Prädestination die Präparation seiner zukünftigen Werke ist (Joh. 45, 11).[2]) Würde Gott den Menschen zum Sündigen prädestinieren, wie könnte er ihn alsdann dafür in gerechter Weise bestrafen?[3]) Wie sehr es dem guten Gott entspricht, Urheber des Guten zu sein, so ungereimt ist es, ihm die Urheberschaft des Bösen zuzuschreiben.[4])

Obgleich Gott nicht Urheber der bösen Gedanken ist, so ist er doch Ordner des bösen Willens und unaufhörlich wirkt er aus dem bösen Werke eines jeden Bösen Gutes. Selbst in den Werken des ungerechten Willens verlässt er die gerechte Ordnung seiner Werke nicht, weil er auch dies in der Ordnung selber hat, dass er den bösen Willen aus Gerechtigkeit verlässt.[5])

---

Nulla fuerunt in nondum nascentibus (Esau et Iacob Rom. 9, 11), ex uno concubitu conceptis operum merita propriorum, quae diversitate sui unum facerent eligi, alterum reprobari.

1) Ibid. c. 21: Nulla ratio redditur, qua homo ad peccatum praedestinatus a Deo credatur. — Ibid. c. 22.

2) Ad Monim. I, 21.

3) Ibid. c. 23 c. 13: Quos autem praedestinavit ad poenam, non praedestinavit ad culpam. Posset enim peccatum aliquod ex praedestinatione Dei esse, si posset aliquis hominum iuste peccare. Nullus autem hominum iuste peccat, quamvis eum iuste Deus peccare permittat. Iuste enim deseritur a Deo, qui deserit Deum. Et quia homo deserens Deum peccat, deserens peccatorem Deus iustitiam servat.

4) Ibid. 21: Sicut competit Deo bono, ut caussa sit totius operis boni, sic incongruum est, ut imputetur ei caussa cuiuslibet operis mali.

5) Ibid. c. 26: Deus licet auctor non sit malarum cogitationum, ordinator tamen est malarum voluntatum, et de malo opere cuiuslibet mali non desinit ipse bonum operari. Nec in ipsis iniustae voluntatis operibus deserit operum suorum iustum ordinem, quia et hoc in ipso ordine habet, quod malam iuste deserit voluntatem.

Wider die Behauptung, Gott prädestiniere zur Sünde, spricht ferner das Wesen der Sünde. Der Anfang des bösen Willens ist der Hochmut, der nicht aus Gott ist. Wie könnte nun Gott den Menschen, den er nach seinem Bilde gemacht, zum bösen Willen prädestinieren, den er selber nicht gemacht hat.[1]) Wer sündigt, liebt nicht irgend eine böse Substanz, da es eine solche von Natur nicht giebt, sondern er hält die Ordnung der Liebe nicht ein, da er die Welt über Gebühr liebt, und Gott weniger liebt, als er sollte. Nun aber hat Gott nichts Ordnungswidriges hervorgebracht, auch nicht vorausbestimmt, dass etwas, was wider die Ordnung wäre, geschehe; vielmehr befiehlt er durch den Apostel (1. Kor. 14, 40), dass alles mit Anstand und nach Ordnung geschehe. — Zu den Stellen Hohelied 2, 4 und Kol. 2, 5 wird bemerkt: Der Anfang der Sünde ist nichts anderes, als die unordentliche Liebe der rationalen Kreatur zu den von Gott geordneten Dingen, welche Liebe durch den freiwilligen Verlust der Ordnung der Liebe auch des Heiles verlustig gegangen ist. Hierzu ist nun aber die rationale Kreatur nicht prädestiniert. Denn die Prädestination ist nichts anderes als die ewige Zubereitung der zukünftigen Werke, in welcher eine Ursache des Bösen nicht gefunden werden kann, weil aus dem Willen Gottes niemals der Ursprung der Sünde hervorgegangen ist.[2])

Giebt es keine Sünde in Gott, ist sie daher auch nicht aus ihm,[3]) kann Gott die Ursache des Bösen nicht sein, so kann es auch keine praedestinatio in malo, sondern nur eine praedestinatio in bono geben.

Was den Begriff dieser Prädestination betrifft, so besteht sie in der ewigen Zubereitung all' dessen, was der Wille des Menschen von Anfang bis zu Ende des in der Zeit verlaufenden Heilsprozesses thut und was ihm schliesslich im Jenseits zu teil wird. Sie besteht also nicht etwa blos in der Zubereitung der ewigen Glorie, sondern auch der Gnade der Rechtfertigung, nicht blos in der Zubereitung der ewigen, unveränderlichen Seligkeit, sondern auch des in Liebe thätigen Glaubens, nicht blos in der Vorausbestimmung der ewigen Belohnungen, sondern auch der durch die gnädige Güte Gottes zu verleihenden guten Verdienste des Menschen.[4])

---

1) Ibid. c. 19.
2) Ibid. c. 20.
3) Ibid. c. 19: Iniquitas quia in Deo non est, utique ex Deo non est.
4) De verit. praedest. et gr. l. III, c. 1.

Diese Prädestination ist Auswahl aus der massa perdita, welche die ganze Menschheit durch die Sünde ihres Stammvaters geworden, ist also Unterscheidung eines Teiles dieser Masse als Gefässe der Barmherzigkeit, von dem andern Teil als Gefässe des Zornes.[1]) Da alle Menschen seit Adam und durch ihn in gleichem Schuld- und Strafverhältnis sich befinden, so entsteht die Frage nach dem Grund der Auswahl nur eines Teiles aus dieser Masse zum ewigen Leben. Die Semipelagianer machten die Prädestination zur Seligkeit abhängig von der vorausgehenden Präscienz der zukünftigen Verdienste des Menschen. Fulgentius weist diese Lehre zurück,[2]) weil sie auf dem irrigen Begriffe der gratia secundum meritum praecedens data beruhe. Den Ausschluss derjenigen Kleinen von der Seligkeit, welche wegsterben, ohne das Sakrament der Wiedergeburt empfangen zu haben, motivieren die Semipelagianer damit, dass Gott die Sünden vorausgesehen habe, die sie begangen haben würden, wenn sie am Leben geblieben wären. Fulgentius erklärt diese Behauptung für eine Absurdität: wie kann Gott etwas als zukünftig voraussehen, das gar nicht zukünftig wird, und wie kann Gott den Menschen für Sünden bestrafen, die er gar nicht begangen hat, nicht hat begehen können, weil er nicht im Leben war?[3]) So unwahr sei diese Ansicht, dass sie die Untrüglichkeit der göttlichen Präscienz, deren Wahrhaftigkeit sonst zugegeben werde, in Frage stelle.[4])

Nur die Prädestination zur ewigen Strafe gründet Fulgentius auf die Präscienz des bösen Willens, durch den die voraus-

---

1) Ad Monim. I, 25: Cunctos pari retinendos punitionis vinculo. — Ibid. c. 26: Non frustra talis est ab eo facta inter puniendos glorificandosque discretio, ut illos vocaret vasa irae, istos autem vasa misericordiae (Rom. 9, 22. 23), nisi ut ostenderet, tam in vasis irae quam in vasis misericordiae iniquitatem propriam praecessisse. — Die Semipelagianer gaben die Verwendung der Stelle in Röm. 9, 21—23 für die Prädestination nicht zu, indem sie unter den vasa misericordiae die Regenten in Staat und Kirche, unter den vasa contumeliae aber die niederen Kleriker und Mönche sowie die Laien verstanden. Fulgentius bezeichnet diese Erklärung als eine lächerliche und läppische. Nicht der dignitarische Unterschied in Staat und Kirche, sondern der ethische werde durch beide Ausdrücke bezeichnet. De verit. praedest. et gr. II, 21—24.

2) De verit. praedest. et gr. I, 3: Ab illa massa damnata nemo futurorum praescientia operum discernitur.

3) Ibid. I, 7 ff.

4) Ibid. c. 8: Ceterum quisquis Deum praescium putat futurorum operum, quae tamen futura non fuerant, restat ut praescientiae Dei, quam utique non negat veracem, aliquam inesse, quod absit, aestimet falsitatem.

gesehenen sich von Gott trennen.[1]) Die Auserwählung zur Seligkeit aber erfolge abgesehen von jeglichem Verdienst oder aller Würdigkeit. Beweis hierfür sei Jakob, der, wiewohl er durch die Erbsünde in gleichem Schuldverhältnis Gott gegenüber wie Esau stand, dennoch als der jüngere vor dem älteren ohne Rücksicht auf vergangenes (Röm. 9, 11) noch auf zukünftiges Verdienst lediglich nach dem Willen Gottes vorgezogen und auserwählt worden sei.[2]) Diejenigen, welche Gott auserwählen wollte, erklärt Fulgentius an der Hand der hl. Schrift, fand er nicht als heilige oder unbefleckte vor, noch kannte er sie als solche voraus, die der Auserwählung würdig seien, sondern um sie heilig und unbefleckt zu machen, hat er sie vor Grundlegung der Welt auserwählt. Nicht also deshalb hat er uns auserwählt, weil wir heilig und unbefleckt sind, sondern damit wir heilig und unbefleckt seien (Eph. 1, 4).[3]) Seinem einziggebornen ihm gleich ewigen Sohn hat Gott der Vater Brüder der Prädestination zubereitet, indem er uns aus Gnaden die Gnade zubereitete und gnädig schenkte dadurch, dass er diejenigen, welche er rechtfertigen wollte, in ihm vor Grundlegung der Welt auserwählte, nicht zufolge menschlicher Verdienste, sondern kraft seines gnädigen Willensbeschlusses; seinen guten Willen machte er zur Ursache unserer Rechtfertigung, und nicht unsere Gerechtigkeit fand er als Ursache seines Willens vor.[4])

Die Ursache der Prädestination zum ewigen Leben liegt sonach allein im Willen Gottes, in seiner Gnade, in seiner Barmherzigkeit.[5]) Gott prädestiniert zur Glorie diejenigen, welche er auserwählen will.[6])

---

1) Ad Monin. I, 24: Deus . . . praedestinavit illos ad supplicium, quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros.

2) De verit. praedest. et gr. I, 4. 5.

3) De verit. praedest. et gr. III, 3.

4) Ibid.

5) Ad Monim. I, 21: Si in his (Eph. 1, 3 seq.) caussa praedestinationis quaeratur, non utique alia, sed sola gratuita Dei misericordia reperitur. — Ibid. 22: Haec est in sanctis caussa praedestinationis divinae, praeparatio scilicet iustificationis et adoptionis indebitae, quam, quia non merebatur voluntas hominis mala, non est eius caussa, nisi sola Dei voluntas bona. — De verit. praedest. et gr. I, 4: Voluntas Dei caussa est electionis, non electio caussa est voluntatis. — Ibid. III, 3 (Fortsetzung der auf S. 141 Anm. 5 citierten Stelle): Et ut hoc propositum bonae voluntatis Dei gratuitum esse monstraret, secutus adiecit: In laudem gloriae gratiae suae, in qua glorificavit nos in dilecto Filio suo (Eph. 1, 6).

6) De verit. praedest. et gr. I, 4: Ista misericordia neminem reperit dignum, sed omnes indignos invenit, et ex ipsis, quos voluerit, dignos facit.

Diesem prädestinierenden Willen Gottes lässt Faustus die immanente Präscienz vorausgehen und ihn durch diese bestimmen. Wovon Gott voraus sah, dass er es geben werde, das bestimmte er in der ewigen Anordnung seiner Güte voraus.[1]) Was das Verhältnis zwischen Prädestination und Präscienz betrifft, so scheint also Fulgentius von seinem Meister abzuweichen, welcher die Präscienz auf die Prädestination gründet.[2]) Wie es sich hiermit verhält, wird sich später zeigen.

In extensiver Beziehung beschränkt Fulgentius die Prädestination zur Seligkeit nur auf einen Teil der durch Adam sündigen Menschheit: Gott will nicht alle im universellen Sinne selig haben, die er daher auch nicht prädestiniert, sondern eben nur alle jene, die er prädestiniert. Wollte Gott alle Menschen im generellen Sinne (generaliter) selig haben, wie konnte Christus nach Matth. 4, 11. 12; Mc. 4, 11; Luc. 8, 10 nur den Aposteln das Verständnis des Mysteriums vom göttlichen Reiche erschliessen, den übrigen aber verweigern? Keiner kann ohne die Erkenntnis der Wahrheit selig werden, wem daher der Herr diese Erkenntnis versagt, dem verweigere er auch das Heil.[3]) Der Ausdruck »alle« im beschränkten Sinne (quidam omnes) komme in der hl. Schrift öfter vor. Nach Phil. 2, 21 suchen alle das Ihrige und nicht die Sache Jesu Christi; und ebendaselbst 4, 22 heisse es: Es grüssen euch alle Heiligen. In einem und demselben Briefe sei also von allen die Rede, die das Ihrige suchen und die Heilige sind. Letztere alle suchten doch nicht das Ihrige, und jene alle, die das Ihrige suchten, waren nicht Heilige. Der in diesem Sinne sonst noch in der Schrift (Gen. 8, 24, Apgesch. 3, 25, Ps. 144, 13, Röm. 4, 20, Apok. 1, 7. 5, 9, 10) vor-

1) Ad Monim. I, 26: In sanctis perfecturus est Dominus, quod ut essent boni, gratis dedit. Quod autem daturum se praescivit, in aeterna bonitatis dispositione praedestinavit. Ipsa est enim praedestinatio Dei, sempiterna scilicet dispositio futuri operis Dei.

2) S. meine Beiträge u. s. w. S. 121 Anm. 3.

3) De verit. praedest. et gr. III, 10 heisst es mit Bezug auf Eph. 1, 16. 17: Si ergo generaliter omnes homines vult Deus salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire; quid est quod ipsa Veritas quibusdam mysterium suae vocationis occultat? Et utique quibus suam denegat agnitionem, denegat et salutem. In hoc enim homines salvi fiunt, in quo ad agnitionem veritatis veniunt. — Ibid. c. 11 wird zu Joh. 14, 6 bemerkt: Quomodo ergo illos vult venire ad agnitionem suam (Christi), quibus denegat agnitionem suam? Quid est autem nolle mysterium suae agnitionis ostendere, nisi nolle salvare? Non ergo omnes homines vult salvos fieri, qui vel quibusdam pro duritia cordis sui noluit suae agnitionis aperire mysterium, sine quo nullus pervenit ad salutem.

kommende Ausdruck »alle« sei also nicht confuse, sondern distincte zu verstehen.[1]) Diejenigen, welche Gott beseligen will, heissen alle, weil sie aus dem ganzen Menschengeschlecht genommen werden, nämlich aus allen Völkern, aus allen Ständen, aus allen Herren, aus allen Dienern, aus allen Königen, allen Soldaten, aus allen Provinzen, aus allen Sprachen, aus allen Altern, aus allen Rangstufen.[2]) So werden alle, welche Gott selig haben will, selig, weil keiner selig wird, wenn ihn nicht Gott durch seine gnädige Rechtfertigung beseligen will.[3]) Wenn Fulgentius, um diesen Heilspartikularismus auch traditionell zu beweisen, sich auf die Väter beruft, welche, wie aus ihren Schriften zu ersehen sei, auf das bestimmteste erkannt hätten, dass die Gnade Gottes nicht allen Menschen im generellen Sinne (generaliter) erteilt werde,[4]) so kann sich dies nur auf die Väter seit Augustin beziehen; denn die voraugustinischen Väter lehren entschieden den Heilsuniversalismus.[5])

Das behauptete particuläre, distributive Verfahren Gottes bei der Prädestination zum ewigen Leben wird auf seine absolute Willensfreiheit zurückgeführt: weil Gottes Wille keiner Notwendigkeit unterliege, konnte er, wie er wollte, einige zur Glorie, andere zur Strafe prädestinieren.[6]) Und was er konnte, das wollte er, um an jenen seine Barmherzigkeit, an diesen seine Gerechtigkeit zu erweisen.[7]) Die von den Semipelagianern aufgeworfene

---

1) Ibid. c. 12: Ecce in una eademque beati Pauli epistola ponuntur, et omnes sancti et omnes qui sua quaerunt, non quae Iesu Christi: cum utique et omnes qui sancti erant sua non quaererent; et omnes qui sua quaerebant, sancti non essent. Accipiantur ergo et omnes isti et omnes illi, non confuse sed distincte; et sic (al. sicut) utrique Omnes dicantur, ut omnes isti ab illis omnibus, et illi omnes ab istis omnibus recto veritatis ordine discernantur. — S. auch de remission. peccator. l. II c. 2. — Vergl. mit diesen Stellen de vocation. omnium gentium I, 9. 10. Offenbar kannte Fulgentius diese Schrift.

2) De veritat. praedest. et gr. III, 10.

3) Ibid. (Fortsetzung der soeben citierten Stelle): Ita salvi fiunt omnes, quos vult Deus salvos fieri, quia nemo salvatur, nisi quem ille voluerit gratuita iustificatione salvare.

4) Ibid. I, 15.

5) Über Ambrosius und Hieronymus s. meine christl. Lehre üb. Gnade u. Freiheit S. 605 u. S. 717.

6) Ad Monim. I, 13: Quia Deus nulla necessitate compellitur, ut aliquid nolens promittat: nullius utique adversitatis impeditur obstaculo, quo id, quod promisit, aut minus quam vult, aut tardius faciat; proinde potuit, sicut voluit, praedestinare quosdam ad gloriam, quosdam ad poenam.

7) De verit. praedest. et gr. I, 13: Certissime scire debemus, quia miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors et verax (Ps. 102, 8), sic ei

Frage,[1]) wenn keiner von sich aus (naturaliter) an den Sohn Gottes glauben, noch etwas Gutes, das Bezug auf das ewige Leben hat, wollen kann, Gott aber macht, dass selbst Nichtwollende glauben wollen, warum macht er nicht, dass alle wollen, beantwortet Fulgentius mit Röm. 9, 21: Hat der Töpfer nicht die Macht über den Thon, aus einer und derselben Masse ein Gefäss zur Ehre, ein anderes aber zur Unehre zu machen? [2])

Warum nun aber Gott von zweien, die in gleichem Schuld- und Strafverhältnis sich befinden, gerade diesen zur Glorie, den andern aber zur ewigen Strafe prädestiniert,[3]) warum er einem Kleinen, das nichts gethan hat und von dem Gott auch nichts Böses voraussieht, nicht die Erbsünde wegnimmt, bevor es aus diesem Leben scheidet; dagegen einem andern das Sakrament der Wiedergeburt zukommen lässt, indem er zum Zweck der Spendung resp. des Empfanges desselben den Willen der Eltern animiert, günstige Gelegenheiten hierzu zubereitet, für die betreffenden Personen sowie für die Örtlichkeit hesorgt ist, — das ist für uns ein unerforschliches Geheimnis.[4]) Soviel ist jedoch gewiss, dass Gott hierbei nicht ungerecht ist.[5])

---

quem liberat misericordiam donat, ut apud eum, quem damnat, iustitiam et veritatem nulla ratione praetereat.

1) S. Petri diaconi et aliorum . . . ep. c. 7, 20.

2) Ep. XVII, 21, 42: Miramur autem quosdam dicere: Si nolentes Deus facit ut velint credere, nullus autem est qui naturaliter possit credere in Filium Dei, aut aliquid boni velle, quod pertinet ad vitam aeternam, cur ergo non facit omnes velle, cum non sit personarum acceptor Deus? . . . Quod autem dicunt, cur non facit omnes velle? Itane vero in nemine hoc facit, quia non in omnibus facit? An non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam (Rom. 9, 21)?

3) De verit. praedest. et gr. I, 13.

4) Ibid. 9: A parvulo qui nihil fecit, nihil faciendum Deus esse praescivit. Cur autem non ab eo abstulerit originale peccatum, nos quidem scire non possumus; hoc tamen eum iuste fecisse, nullatenus dubitare debemus. — Equidem bona voluntas, quae a Domino pro parvuli regeneratione parentibus inspiratur, eos instigat, ut currant, quatenus parvulus ad ablutionem salutaris aquae perveniat. Verum tamen illius regenerationis effectus non cuiusquam hominis volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, qui et voluntatem parentum excitat, et volentibus adiutorium donat. Ut ergo parvulus regenerationis opere redimatur, Redemptor misericorditer operatur; qui et opportunitates praeparat, et voluntates ministrat, et personas tribuit, et loca concedit. Quique non hoc in solis parvulis sed etiam in maioribus operatur. — Ibid. 13: Sciamus imperscrutabile nobis esse, cur uno derelicto, alterum Deus ab illa perditionis massa gratis eripiat.

5) Ep. XVII, 21, 42 (Fortsetzung der vorhin citierten Stelle): Aut culpari potest iustitia in vasis irae, quae iuste pro meritis aptavit in interitum . . . . ? — De verit. praedest. et gr. I, 13: Voluntatis divinae secretum, quo unum impium

Was die Zahl der zur Seligkeit Prädestinierten betrifft, so ist sie eine ganz bestimmte, weder einer Minderung noch einer Mehrung fähige.[1]) Die Annahme des Gegenteils würde, da diese Prädestination nicht ohne Präscienz ist, Gott in seinem Wissen der Täuschung, dem Irrtum unterwerfen. Allein wenn Gott die Menge der Sterne zählt (Ps. 146, 4), so kann er keine Unkenntnis von seinen Kindern haben. Der Wille Gottes aber müsste, wenn fragliche Zahl keine feste und unabänderliche wäre, selbst veränderlich sein, seine Macht aber durch irgend eine feindliche Gegnerschaft besiegt werden können, eine Vorstellung von Gott, die nur ein Gottloser aufzustellen vermöge.[2])

Eine wesentliche Eigenschaft der Prädestination ist demnach ihre absolute Gewissheit: als was Gott den Menschen in der Prädestination weiss und will, das wird er in der Zeit jedenfalls und ist und bleibt es.[3]) Da nämlich Gottes Präscienz untrüglich und sein Wille unveränderlich und allmächtig ist, so muss sein Wille in allem erfüllt werden.[4]) Alles geschieht daher, was nach seinem Willen geschehen soll; denn seinem Willen widersteht niemand, und seine Macht ist nicht geringer als sein Wille; es findet sich daher bei ihm kein Wollen, das er nicht ausführen

---

iustificat, alterumque condemnat, non ideo aestimemus iniustum, quia nobis videmus absconditum; sed ideo divinum iustumque nemo esse dubitet, quia hoc hominum quisquam investigare non valet.

1) De verit. praedest. et gr. III, 4: Cuius praedestinationis ita manet aeterna firmitas, et firma aeternitas, non solum in dispositione operum, verum etiam in numero personarum: ut nec de illius numeri plenitudine quispiam salutis aeternae gratiam perdat, nec extra illius numeri quantitatem ad donum salutis aeternae perveniat. — Conf. Augustin. de correption. et gr. c. 13.

2) Ibid.

3) Ibid. c. 2: Omnes isti praedestinati (Rom. 8, 30) sic vocantur, ut justificentur; sic iustificantur, ut glorificentur. Ac per hoc praedestinavit, quos voluit, et ad opera bona, et ad praemia sempiterna; praedestinavit ad vitam bonam, praedestinavit ad vitam aeternam: praedestinavit ad fidem, praedestinavit ad speciem; praedestinavit adoptandos in saeculo, praedestinavit glorificandos in regno: praedestinavit per gratiam faciendos Primogeniti fratres, praedestinavit per gratiam perficiendos eiusdem Unigeniti cohaeredes. — Ibid. c. 3: Haec omnia sicut in se continet praedestinationis aeternitas, sic implet praedestinationis misericordia et iusta maiestas. — Haec electio (Eph. 1, 4) fuit in aeterna Dei praeparatione, quae per eius gratiam perficeretur in tempore.

4) Ibid. c. 10: Voluntas autem omnipotentis necesse est in omnibus impleatur. Fit ergo quidquid ille voluerit fieri, cuius voluntati nemo resistit: nec enim potestas Dei minor est quam voluntas; et ideo nihil invenitur velle, quod non possit efficere. Quaedam quidem Deus facere non vult, cum facere possit, nihil est tamen quod fieri velit aliquando, nec faciat (Ps. 134, 6).

könnte. Einiges zwar will Gott nicht verwirklichen, obgleich er es verwirklichen könnte; doch giebt es nichts, was einmal nach seinem Willen geschehen sollte und das er nicht verwirklichte (Ps. 134, 6). Geradeso hat nun Gott bezüglich des Menschen alles, was er wollte, gemacht, und macht er selig alle, welche er selig haben will; und da die Wahrheit selber bei Joh. 6, 44 sagt: Keiner kommt zu mir, ausser der Vater, der mich gesandt hat, zieht ihn, so macht er, dass all' jene zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, die er in seiner Barmherzigkeit an sich zu ziehen würdigt.[1]) Alle daher, welche Gott vor Grundlegung der Welt durch Prädestination auserwählt hat, und die er, mögen sie einem beliebigen Alter oder einer beliebigen Zeit angehören, nach seinem Ratschluss beruft und rechtfertigt, denen giebt er auch die Beharrlichkeit, und eben dieselben führt er alle zum ewigen Leben.[2])

Wegen dieser absoluten Gewissheit der Prädestination, wozu noch als weiterer Grund das Verhältnis der göttlichen Intelligenz zur Zeit kommt, wonach es für sie keine Vergangenheit und Zukunft giebt,[3]) bezeichnet die hl. Schrift das, was Gott erst zur zeitlichen Verwirklichung von Ewigkeit anordnet, als wirklich.[4]) So wird Röm. 8, 29. 30 die Glorifikation als Faktum erwähnt (glorificavit statt glorificabit), während sie doch erst am Ende der zeitlichen religiös sittlichen Entwickelung eintreten wird.[5])

Wie bereits erwähnt wurde (S. 147), bezeichnet Fulgentius die Prädestination zum Heile als gemeinsame Sache des Willens und der Präscienz Gottes. Da er Augustins Prädestinationslehre nicht

1) Ibid.

2) Ibid.

3) De verit. praedest. et gr. I, 17: Deo nihil est praeteritum vel futurum, cui sic omnia praesentia sunt quae facienda praescit, ut postquam facta fuerint, praeterita ei esse non possint: quoniam sicut novit praeterita, sic novit et futura. Quaecunque enim cum tempore mutantur et transeunt, in eius cognitione sine temporis transitu ac mutabilitate consistunt.

4) Ad Monim. I, 12: Sicut omne Creatoris opus sine initio non potuit, nec potest fieri: sic illa sempiterna voluntas eius numquam mutabilitati subiacet, quia initium existendi non habet. Quod autem semper sic est, ut esse non coeperit, procul dubio sic est, ut id quod est non esse non possit. Vera igitur immutabilitas, digne vera vocatur aeternitas, in qua aeternitate incommutabilis voluntatis suae Creator ille iam fecisse dicitur, quod in creatura mutabili, prout opportune faciendum disposuit, sic rite dispositum fecit. Et ideo quaecunque promisit, iam facta dicimus, quia de faciendis dubitare non debemus. — S. auch De veritate praedest. et gr. III, 2.

5) Ibid.

blos sachlich, sondern auch ausdrücklich mit Berufung auf seinen Meister huldigt, fasst er das Verhältnis beider zu einander wohl auch wie letzterer, lässt er also die Prädestination als ewigen Willensakt der Präscienz vorausgehen und letztere von jener abhängig sein. Zwar scheint er die umgekehrte Bestimmung zu lehren, wenn er sagt: Wovon Gott voraussah, dass er es geben werde, dazu prädestinierte er und das bereitete er von Ewigkeit zu.[1]) Allein obwohl Fulgentius sich über das Verhältnis zwischen Präscienz und prädestinierendem Willen nicht mit der wünschenswerten Bestimmtheit wie Augustin ausspricht, so lässt sich doch auf die entgegengesetzte Verhältnisbestimmung bei ihm schliessen. Wenn er die Prädestination zur Glorie von der Präscienz abhängig macht, thut er es ausdrücklich unter Voraussetzung der dem zu Glorifizierenden durch Prädestination ewig zubereiteten und in der Zeit wirklich erteilten gratia praeveniens et subsequens.[2]) Und wenn er sagt, Gott prädestiniere diejenigen zur Strafe, von denen er vorausgesehen, dass sie durch die Schuld ihres bösen Willens sich von ihm entfernen werden,[3]) so kann seine Meinung nicht sein, Gott würde diese nicht zur Strafe prädestinieren, wenn er ihren Abfall von ihm nicht vorausgesehen, und kann er ihnen nicht möglicher Weise die Prädestination zum Heile in Aussicht stellen. Denn ausdrücklich lehrt er wieder, Gott wolle diejenigen, die er zur Strafe prädestiniere, nicht selig haben.[4]) Demnach kann die Präscienz nicht Ursache der Prädestination sein; wenn Fulgentius dieselbe mit letzterer verbindet, kann es nur sein, weil die Prädestination als ewiger Willensakt Sache des persönlichen Gottes ist, der von dem, was er ewig will, auch ein ewiges Wissen hat.

---

1) Ad Monim. I, 26. — De verit. praedest. et gr. III, 8: Si Deus omnia futura opera sua ex aeterno praescivit, procul dubio eadem opera sua bonae voluntatis suae proposito praeparavit.

2) Ad Monim. I, 24: Praedestinavit ad regnum, quos ad se praescivit misericordiae praevenientis auxilio redituros, et in se misericordiae subsequentis auxilio esse mansuros.

3) Ibid.: Ostensurus ita Deus, quid reddendum praesciverit et quid donandum, praedestinavit illos ad supplicium, quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros. — Ibid. 27: In quo praescientia Dei videbat futurum opus iniustum, huic per praedestinationis sententiam parabat supplicium iustum.

4) De verit. praed. et gr. l. III, 11: Istos ergo salvos fieri voluit, quibus nosse mysterium salutis dedit: illos autem salvos fieri noluit, quibus salutaris mysterii notitiam denegavit. Nam si utrosque salvos fieri voluisset, utrisque agnitionem salutaris mysterii contulisset. — Vergl. hiermit Augustins Lehre bei Rottmanner, Der Augustinismus S. 14. 15.

Schliesslich bekämpft Fulgentius die von den Gegnern erhobenen Einwendungen wider die von ihm vorgetragene Prädestinationslehre. Prädestiniere Gott, wurde eingeworfen, partikulär und distributiv, so nehme Gott Rücksicht auf die Person, die Schrift aber verneine, dass es bei Gott ein Ansehen der Person gebe (Apg. 10, 34. Röm. 2, 11). Eine solche Rücksichtnahme, entgegnet Fulgentius, fände statt, wenn, wie die Gegner wollen, Gott in jedem Menschen irgend einen Anfang des guten Willens fände. Da er aber in keinem Menschen einen guten Willen findet, sondern ihn aus Gnade jedem, wie er will, giebt, findet keine solche Rücksichtnahme statt, da ja in jedem das Geschenk des Gebers ohne alles Verdienst ist.[1])

Gäbe es eine solche Prädestination, so brauche man, wurde ferner entgegnet, nicht zu beten noch wachsam zu sein, sondern dürfe man den Willen des Fleisches thun, da man ja doch schon prädestiniert sei. Fulgentius weist dieses Gerede entschieden zurück. Wenn die durch göttliche Prädestination uns zubereitete Gnade dazu gegeben wird, dass wir wachen und beten, nicht in Sünden leben, sondern den Herrn Jesum Christum anziehen (Röm. 13, 13. 14), wie wäre es möglich, dass einer zwar die Gnade empfängt, aber die Werke der Gnade nicht thut, da doch die Gnade in ihm wirkt? Denn die Gnade wird durch den hl. Geist gegeben, die Früchte des Geistes aber sind Liebe, Freude, Friede, Langmut, Güte, Gütigkeit, Glaube, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit (Gal. 5, 22. 23). Wer also sollte nach Empfang der Gnade des hl. Geistes nicht beten, nicht wachen und mit der Hilfe und dem Beistand der Gnade nicht gegen die Konkupiscenz des Fleisches kämpfen? Befiehlt doch der Erlöser selbst zu wachen und zu beten (Mtth. 26, 41), und nach dem Zeugnis des seligen Paulus haben diejenigen, die Christo angehören, ihr Fleisch mit seinen Neigungen und Begierden gekreuzigt (Gal. 5, 24). Die Behauptung, der prädestinierte Mensch brauche nicht zu beten und zu wachen, komme der andern gleich, derjenige, dem von Gott das Leben versprochen sei, brauche nicht nach den Hilfsmitteln des Lebens zu fragen, brauche also weder Speise noch Trank zu sich zu nehmen, überhaupt nicht an die Lebensbedürfnisse zu denken. Wird doch das Leben des-

---

1) Ep. XVII, 21, 42: Cum autem in nullo bonam voluntatem invenit, sed eam gratis cui voluerit ipse concedit, agnoscitur nulla esse personarum acceptio, quando gratuita est donantis in unoquoque largitio.

halb gegeben, dass im Herzen des Lebens die Lebenslust fortdauere, und, weil ein jeder sein Leben liebt, er die Hilfsmittel des Lebens nicht zurückweise. Vom Leben selbst also haben wir es, dass wir auf den Stand des Lebens sorgfältig bedacht seien.

Gerade so wirkt nun auch die von Gott durch Prädestination seinen Gläubigen von Ewigkeit her zubereitete Gnade in uns deshalb, damit wir, weil wir sie empfangen haben, bitten, sie möge in uns durch göttlichen Beistand bewahrt werden, und wir in den Werken dasjenige haben, was wir durch ihre Freigebigkeit empfangen haben. In jenen aber verbleiben die Gaben der Gnade, denen sie durch das Geschenk der göttlichen Prädestination zubereitet worden sind. Man könne also nicht sagen, wenn wir prädestiniert sind, mögen wir weder wachen noch beten. Vielmehr wenn wir wachen und beten, mögen wir die Wohlthaten der Gnade Gottes erkennen und den ewigen Ursprung dieser Güter nicht leugnen, deren göttliche Schenkung wir in uns wahrnehmen, deren Prädestination nicht zweifelhaft sein könne, sowie auch ihre ewige Zubereitung erkannt werde. Eph. 2, 10.[1])

Die Gegner wendeten ferner ein: Durch die Prädestinationslehre würden die Gebote der Evangelien und Apostel aufgehoben (Evangelica et Apostolica mandata solvantur). Allein, wie wäre dies möglich?, fragt Fulgentius. Wenn der Herr seinen Verräter vorauserkannte, und kein anderer als jener, den er vorauserkannte, ihn verriet, so erkannte er auch, dass jene, von denen er wusste, dass sie durch seine Zubereitung zum Glauben prädestiniert seien, von Anfang glauben werden. Wie können aber durch die Behauptung der Prädestination die apostolischen Gebote aufgehoben werden, wenn nach apostolischer Lehre (Röm. 1, 3. 4; 1 Cor. 2, 6. 7) nicht blos diejenigen, welche Glieder am Leibe Christ sind, sondern selbst Christus auch prädestiniert ist? Paulus leugnete die Prädestination, die er am Haupte kannte, nicht am Leibe, ohne zu befürchten, der Meinung der Nativitätsstellerei, oder dem Fatum, oder der Konstellationstheorie zu verfallen. Die Prädestination bekämpfen, heisse daher nichts anders, als die apostolische Lehre missbilligen; nicht derjenige also, der die Prädestination lehrt, sondern jene, welche die apostolischen Aussprüche entweder zu leugnen oder zu bekämpfen sich bemühen, lösen sonder Zweifel die apostolischen

1) De veritat. praedest. et gr. III, 6. — Vergl. de vocation. omnium gentium II, 34. 35. 36.

Gebote auf. Wer leugnet, dass Gott von Ewigkeit her wisse, was er zur Ausführung in der Zeit ewig anordne, und dass er alles vorausbestimmt habe, wovon er vorauswusste, dass er es in seinen Heiligen in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit thun werde, mache Gottes Wissen vom menschlichen Wollen und Thun abhängig, weise den Werken Gottes den Lauf des Zufalles an und habe so von Gott dem ewigen, wahren, guten und seligen einen ganz schlechten Begriff.[1])

1) Ibid. III, 7. 8.

## Berichtigungen.

S. 20 Anm. 1 Z. 2 statt hic lies hi.

S. 67 § 1 vorletzte Zeile ist das Fürwort er zu streichen.

Westfälische Vereinsdruckerei vormals Coppenrath'sche Buchdruckerei, Münster i. W.

# KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

---

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,
O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN, BONN UND BRESLAU.

---

V. BAND. III. HEFT:

## DER HL. THEODOR VON STUDION.

### SEIN LEBEN UND WIRKEN.

EIN BEITRAG ZUR BYZANTINISCHEN MÖNCHSGESCHICHTE.

VON

**DR. THEOL. G. A. SCHNEIDER,**
RELIGIONSLEHRER AN DER KGL. LATEINSCHULE IN HASSFURT A. M.

**MÜNSTER i. W.**
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1900.

DER

# HL. THEODOR VON STUDION.

## SEIN LEBEN UND WIRKEN.

EIN BEITRAG

ZUR BYZANTINISCHEN MÖNCHSGESCHICHTE.

VON

DR. THEOL. G. A. SCHNEIDER,

RELIGIONSLEHRER AN DER KGL. LATEINSCHULE IN HASSFURT A. M.

MÜNSTER i. W.

VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1900.

**Imprimatur.**

Monasterii, die 24. Maji 1900.

**de Noël,**
Vic. Eppi. Gen.

No. 2789.

# Vorwort und Einleitung.

Die hervorragende Stellung, welche der Abt Theodor von Studion unter den byzantinischen Theologen des achten und neunten Jahrhunderts einnimmt, erklärt sich aus seinen hohen Tugenden, die ihn schon seinen Zeitgenossen heilig und verehrungswürdig erscheinen liessen, aus seiner regen ascetischen und pastoralen Wirksamkeit, namentlich aber aus seinem gewaltigen Eingreifen in die grossen kirchenpolitischen Fragen, die zu seiner Zeit das oströmische Reich bewegten.

In Theodor präsentiert sich uns einer der scharfsinnigsten Verteidiger des Bilderkultus, um den sich auch, als ihren bedeutendsten Wortführer, alle übrigen Bilderfreunde aus Volk und Klerus scharten. Besonders aber verdient sein Name deshalb hoch gehalten zu werden, weil er nach Wort und That als der letzte grosse Gegner des byzantinischen Cäsaropapismus und Vertreter der Einheit der gesamten christlichen Kirche im Oriente erscheint.[1])

Eine umfassende Bearbeitung hat Theodors Leben und Wirken noch nicht gefunden. Abgesehen von den allgemeinen Charakteristiken, die ihm wegen seiner ausserordentlichen Bedeutung in fast allen Kirchengeschichtsbüchern und den einschlägigen litterar-historischen Werken zu teil geworden sind, waren es bis jetzt nur einzelne Seiten seiner Persönlichkeit und Thätigkeit, die in Spezialarbeiten gewürdigt worden sind. So hat ihn K. Thomas[2]) nach seiner kirchen-

1) Vgl. A. Ehrhard, Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung, Wien u. Stuttgart 1899, S. 71.

2) Theodor von Studion, Leipziger Dissertation 1892.

politischen, E. Marin [1]) aber und St. Schiwietz [2]) nach seiner klösterlichen Wirksamkeit geschildert. Es ist nun kein Zweifel, dass eine solche eingeschränkte Betrachtungsweise für bestimmte Zwecke wohl berechtigt ist; allein wir gewinnen durch sie nur ein unvollständiges und, eben wegen der Einschränkung, oft auch in den besonders behandelten Zügen undeutliches oder geradezu unrichtiges Bild. Die vorliegende Monographie will nun versuchen, an der Hand der nicht gerade zahlreichen Quellen Leben und Wirken des berühmten Studiten möglichst allseitig darzustellen.

§ 1.

## Primäre Quellen oder die Schriften Theodors.

I.

Unter den Schriften Theodors sind von grösster Wichtigkeit seine Briefe,[3]) nicht nur, weil sie uns einen klaren Einblick in seinen Charakter und Lebensgang gewähren, sondern auch wegen des reichen Materials über die kirchenpolitischen Verhältnisse des byzantinischen Reiches zu Beginn des neunten Jahrhunderts. Diese Mitteilungen besitzen nämlich einen besondern Wert, weil gerade aus jener Zeit des Byzantinertums die geschichtlichen Quellen sehr spärlich fliessen.[4]) Da die Briefe meist den durch die ungesetzliche zweite Ehe des Kaisers Konstantin VI. entstandenen »möchianischen« Wirren und späterhin dem neu angefachten Bilderstreite ihren Ursprung verdanken, so kommen darin auch hauptsächlich die darauf bezüglichen Fragen zur Erörterung, oft in so ausführlicher Weise, dass manche Briefe das Aussehen förmlicher Ab-

1) De Studio coenobio Constantinopolitano, Paris 1897, und Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330—898), Paris 1897.

2) De S. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum diss. Vratisl. 1896.

3) Wir kennen hievon ungefähr 550, die fast zu gleichen Teilen im 99. Bd. der Patr. Gr. von Migne und im 8. Bd. der Nova PP. Bibl. von Kardinal A. Mai abgedruckt sind. Erstere citieren wir mit ep., letztere mit ep. n (novae).

4) Vgl. Krumbacher, Geschichte der byz. Litteratur, 2. Aufl. München 1897, S. 12 ff.

handlungen gewinnen. Nur selten werden andere theologische Gegenstände besprochen. Eine Reihe von Briefen dient dem Zwecke der geistlichen Erbauung und Führung. Unter den letzteren — wir können sie die Pastoralbriefe Theodors nennen — finden sich wahre Perlen christlicher Epistolographie. Endlich trägt eine erhebliche Anzahl den Charakter gewöhnlicher Freundschaftsbriefe. Im allgemeinen zeichnen sich die Briefe aus durch den raschen lebendigen Fluss der Sprache, durch ihre echt orientalischen Bilder, durch kraftvolle, freimütige Darstellung. An den Controversbriefen ist insbesondere der Vorzug klarer logischer Darlegung zu rühmen.

Sodann sind, sowohl was Umfang als Bedeutung anlangt, die Geistlichen Reden zu nennen. Unter diesen ragen die *κατηχήσεις* oder sermones hervor, kleine Ansprachen, welche Theodor an seine Mönche über das geistliche Leben gehalten hat. Dieselben wurden schon frühe von Schülern Theodors in zwei Sammlungen gebracht, die man in *Κατήχησις μικρά* und *K. μεγάλη* unterschied.[1]) Beide Katechesen verdienen wegen ihrer gesunden ascetischen Anschauungen das Lob, welches ihnen so oft zu teil geworden ist,[2]) und dürfen wegen der eingestreuten geschichtlichen Notizen auch vom Historiker nicht unberücksichtigt gelassen werden. Die Diktion ist glänzend und schwungvoll, und viele Stellen verraten durch das Feuer der Begeisterung und die geradezu poetische Darstellung den gefeierten Hymnendichter.

Die *ἐγκώμια* oder orationes[3]) gehören ebenfalls der geistlichen Beredsamkeit an, unterscheiden sich aber mehrfach von

---

1) Dieselben sind zum erstenmal im J. 1888 zu Rom vom Basilianerabt Cozza-Luzi im 9. Bd. der Nova PP. Bibl. ediert worden, hauptsächlich nach Vatikanischen Manuskripten. Im Jahre 1891 ist die *K. μικρά* von E. Auvray (und A. Tougard) zu Paris neu herausgegeben worden unter Benutzung von Pariser, Leipziger und Venetianischen Handschriften. Migne hat im 99. Bd. seiner P. G., coll. 509—688, nur einen Teil (134) von den uns bekannten (210) sermones aufgenommen. Auch hat er unterlassen, die orationes I—IV (l. c. coll. 688—720), die ihrem ganzen Charakter nach zu den s. zählen, dort einzureihen. Hier sei ferner bemerkt, dass s. 26 der Cat. Magna identisch ist mit s. 100 der Cat. Parva, und dass der bei Migne, P. G. 99, 1811, separat abgedruckte s. fast ganz zusammenfällt mit s. 22 der C. Magna. — Wir citieren die s. der C. Magna nach Cozza-Luzi, diejenigen der C. Parva nach Auvray.

2) Die K. Theodors wurden in den liturgischen Büchern der Griechen sehr gerühmt und noch Jahrhunderte nach seinem Tode in den morgenländischen Klöstern vorgelesen. Ein Beweis dafür, wie beliebt und geschätzt sie waren, sind auch die zahlreichen Handschriften, in welchen sie uns noch vorliegen.

3) Migne, P. G. 99, 720—801.

den sermones. Während letztere vornehmlich ascetische Zwecke verfolgen, dienen erstere der Erklärung von Festgeheimnissen oder dem Lobpreis von Heiligen und sehen von dem erbaulichen Moment fast ganz ab. Auch sind die or., wiewohl sie als durchgearbeitete und vorbereitete Reden erscheinen, stilistisch nicht so vollendet, wie die mehr ex tempore gehaltenen s., und leiden stellenweise sehr an Breite und Ueberschwänglichkeit. Nach einigen Anhaltspunkten zu schliessen, stammen eben jene aus einer früheren Lebensperiode Theodors, während diese durchgängig seinem reiferen Alter angehören. [1])

Eine dritte Gruppe bilden die dogmatisch-polemischen Schriften.[2]) Unter diesen sind hervorzuheben die drei *Ἀντιρρητικοὶ κατὰ εἰκονομάχων*. Die zwei ersten geben in lebendiger Gegenrede zwischen einem Orthodoxen und einem Häretiker einen Einblick in die Streitpunkte der Bilderfrage, und zwar in der Weise, dass im antirrh. I der Gebrauch von Bildern überhaupt, im antirrh. II mehr deren Verehrung verteidigt wird. Der antirrh. III aber behandelt in etwa 80 Syllogismen, also mehr systematisch, die Bilder Christi und deren Kult. Im allgemeinen lässt sich über die antirrh. sagen, dass sich in ihnen hellenische Dialektik mit gediegenem theologischen Wissen zu harmonischer Einheit verbunden hat. Die anderen hierher gehörigen Polemica sind kleineren Umfangs und von geringer Bedeutung. Auffallend ist an ihnen die viel schärfere Sprache.[3])

Zu einer letzten Klasse endlich lassen sich folgende Schriften vermischten Inhalts vereinigen:[4]) 1. Die *Ἐπιτάφιοι εἰς Πλάτωνα, εἰς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα* und *εἰς Ἀρσένιον* sind förmliche Lebensbeschreibungen der genannten Personen. Von Interesse für uns sind bloss die beiden ersten, weil sich darin mancherlei Nachrichten über Theodors Familie und Jugendzeit finden. 2. Die *Κεφάλαια τέσσαρα*, wahrscheinlich das Fragment eines Briefes oder Vortrags, geben kurze, treffliche Lehren für den Kampf mit dem bösen Feind. 3. Ein kleineres, als Scholion Theodori bezeichnetes Schriftstück führt den Beweis, dass die unter dem Namen des

---

1) Vgl. Migne l. c. 720 C. 729 B. 748 C. 757 CD. 793 AB.

2) Ibid. coll. 328—505.

3) In ep. n. 257 bittet Theodor betreffs eines solchen Schriftstücks den Mönch, welchem er dasselbe zum Lesen gegeben hatte, er möge es vor Fremden nicht sehen lassen, da ihm das den Tod bringen könnte. Vgl. auch ep. n. 104.

4) Sämtlich bei Migne, P. G. 99, 804—901; 1681—1824.

hl. Basilius kursierende *Διάταξις ἀσκητικὴ πρὸς τοὺς μονάζοντας καὶ τοὺς ἐν κοινοβίῳ ἀσκοῦντας* wirklich diesem zugehört. 4. In der *Ἑρμήνεια τῆς θείας λειτουργίας τῶν προηγιασμένων* (Explicatio liturgiae Praesanctificatorum) hat uns Theodor in Kürze den Ritus der sog. Missa Pr. aufgezeichnet, wie er ihn übte.[1]) 5. Die *Διδασκαλία χρονικὴ τῆς μονῆς τῶν Στουδίου* oder Catechesis chronica überliefert uns die für Studion geltende Fastenordnung. 6. Einen interessanten Einblick in die Bussdisziplin der Zeit Theodors gewähren die *Κανόνες περὶ ἐξαγορεύσεως καὶ τῶν ταύτης διαλύσεων* (Canones de confessione et pro peccatis satisfactione). 7. Mit dieser Schrift berührt sich eine kleinere, die unter dem Titel *Περὶ ἐρωτήσεως καὶ τῶν ταύτης διαλύσεων* (Canones de quibusdam quaestionibus) einige Fragen aus dem Buss- und Fastenwesen beantwortet. 8. Die *Ἐπιτίμια* oder Poenae enthalten die Strafen für die einzelnen Fehler und Vergehen der Studitenmönche.[2]) 9. Die *Ἴαμβοι εἰς διαφόρους ὑποθέσεις* sind für uns bemerkenswert, insofern wir aus den Sinnsprüchen, worin Theodor den Trägern der einzelnen Klosterämter ihre Obliegenheiten ans Herz legt, die reiche Gliederung seiner Mönche kennen lernen. 10. Die Hymnen sichern Theodor für alle Zeiten einen ehrenvollen Platz unter den Dichtern. Ein berühmter neuerer Forscher auf dem Gebiete der griechischen Hymnographie räumt ihm die erste Stelle unter den jüngeren Meloden ein und sagt, dass ihm dieser Vorrang nicht nur wegen seiner dichterischen Fruchtbarkeit zukommt, sondern auch wegen seiner eigentümlichen schöpferischen Technik und wegen der Eleganz seiner Sprache. Freilich fehle ihm die edle und leicht verständliche Einfachheit des grossen Romanos.[3]) Bis

---

1) Bekanntlich ist die M. Pr., ein blosser Kommuniongottesdienst ohne Opferung und Wandlung, in der römisch-kath. Kirche nur noch am Karfreitag in Gebrauch, während sie bei den Griechen, wenigstens zu Th.'s Zeit, an allen feriae quadragesimales, mit Ausnahme der Samstage und ev. des Festes Mariä Verkündigung, in Uebung war. Doch scheint der Ritus, wie Th. in seiner Aufzeichnung andeutet, bei den einzelnen Liturgen verschieden gewesen zu sein. Vgl. hiezu Allatius, De Missa Pr. (app. ad opus De eccl. or. atque occ. perpetua consensione, Coloniae 1648) XI, 1567—70. XX, 1593—1600; Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg 1893, II. 548.

2) Migne, P. G. 99, 1733—48 und 1748—57, hat zwei Abteilungen solcher *ἐπιτίμια* aufgenommen, die beide unter dem Namen Th.'s gehen. Schiwietz, S. 26, hat jedoch nachgewiesen, dass nur die Abteilung mit 110 poenae, welche mit *Ὁ μὴ εὑρισκόμενος εἰς τὴν εἴσοδον τοῦ Δόξα* beginnt, Th. zugehört.

3) J. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesm. parata, Paris 1876, I. 336 not. Es sei hier bemerkt, dass die Meloden, also auch unser Th., ihre Hym-

jetzt kennen wir von Theodor, abgesehen von einem Lobgesang auf das hl. Kreuz,[1]) etwa 18 Hymnen auf Engel und Heilige.[2]) Er hatte es sich nämlich mit seinem Bruder Josef zur Aufgabe gemacht, auch für die Wochentage liturgische Gesänge zu dichten, nachdem die Meloden Kosmas und Johannes nur die Sonn- und Feiertage mit solchen versehen hatten.[3]) 11. Als letzte Schrift mag sich die *Διαϑήκη* oder das Testamentum anreihen, worin Theodor sein Glaubensbekenntnis niedergelegt hat und seinem Nachfolger sowie den Mönchen nochmals ihre verschiedenen Pflichten einschärft.[4])

## II.

Eine Reihe von Schriften Theodors sind teils verloren, teils zweifelhaft. So erwähnt er selbst eine Abhandlung gegen die Möchianer unter dem Titel *Τετράδες*, welche Aussprüche der Väter für den von ihm vertretenen Standpunkt, vermutlich also über die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, enthielt.[5]) Gleichfalls von den möchianischen Streitigkeiten veranlasst war die Schrift

---

nen zugleich in Musik setzten, vgl. Christ (et Paranikas), Anthologia Gr. carm. eccl., Lipsiae 1871, p. LXI.

1) Migne, P. G. 99, 1757—68.

2) Pitra l. c. 336—80. Bezüglich der Veröffentlichung der Theodorianischen Hymnen ist noch viel zu thun, da die Mehrzahl derselben bis jetzt in den Handschriften verborgen liegt. Auch finden sich solche in den liturgischen Büchern der Griechen, z. B. in den sog. *Μηναῖα* am 25. Sept. 20. Okt. 8. 13. 27. 28. Nov. 11. 20. 22. 23. Dez. 11. 13. 17. 20. Jan. 11. Febr. 23. April. Einige der letzteren sind bei Christ, Anthol. Gr. 83. 101 sq. 264, abgedruckt. Vgl. hiezu Pitra p. XII. 445 sq.; Krumbacher 677. 686 ff.; Auvray XXXVII; Cozza-Luzi praef. XI; Marin, De Studio coen. 105 sq.

3) Christ l. c. XLIV. — Th. und seinen Schülern gebührt der Ruhm, die Verehrung Mariens ausserordentlich gehoben zu haben, indem sie zuerst den liturgischen Gesängen ihrer Kirche die sog. *Θεοτόκια* und *Σταυροϑεοτόκια* anfügten, vgl. Pitra l. c. XLIII.

4) Das Test. kann Th. nicht erst gegen sein Lebensende abgefasst haben, da er in demselben von seinem Oheim Plato als von einem noch Lebenden spricht und die II. Nic. Synode noch getrennt von den andern ökumenischen aufführt (Näheres vgl. unten Kap. II. § 8. V. § 18). Auch sei hier bemerkt, dass ein Passus des Test. (Migne, P. G. 99, 1817 C—21 C) wortwörtlich in der ep. ad Nicol. (ibid. 940 sq.) vorliegt. Doch scheint letzterer Brief unecht zu sein, da er von der Erhebung des Nikolaus zum Abte ausgeht, eine solche aber erst nach Th.'s Tod, und zwar in Studion selbst, erfolgte; vgl. Marin, De Studio coen. 54 sq.

5) Ep. I. 43, 1064 C.

*Περὶ τῆς καθόλου οἰκονομίας πραγματεία* (De dispensatione in universum).[1]) Gegen die Bilderfeinde waren jene *Τετράδες* gerichtet, auf welche Theodor in seinen späteren Briefen mehrmals hinweist,[2]) wie auch eine *Στηλιτευτικός* betitelte Schrift.[3]) Er spricht ferner von einem *Βιβλιδάριον* und 14 *Τετράδες*, worin er das Leben und Wirken von Mönchen in metrischer Form dargestellt habe.[4])

Auch die Biographen Theodors nennen von ihm einige bis jetzt nicht näher bekannte Schriften, nämlich einen Band Predigten auf die Feste des Herrn, der Gottesmutter und der Heiligen, eine poetische Darstellung der biblischen Geschichte bis auf Noe und eine Abhandlung über die Häresien.[5]) Es ist sehr zu beklagen, dass diese Schriften uns verloren gegangen sind, weil sie über den theologischen Standpunkt Theodors jedenfalls mehr Licht verbreiten würden, als es bis jetzt durch seinen übrigen Nachlass geschieht.

Zwei von J. de la Beaune in seiner Einleitung zum 5. Bd. der Werke Sirmond's[6]) erwähnte Fragmente, De processione Spiritus Sancti und Confessio de Trinitate, werden nach einer Bemerkung Ceillier's[7]) von der Handschrift, worin sie stehen sollen, nicht Theodor dem Studiten zugesprochen,[8]) während ein anderes *Περὶ τῆς (τῶν) ἐν βρώμασι ποσότητος καὶ ποιότητος* uns bereits in den sog. Constitutiones Studitanae vorliegt.[9]) Aehnlich wird es mit der von B. noch genannten *Σύντομος διδασκαλία τοῦ Στουδίτου*

1) Ep. I. 49, 1085 D. — A. Ehrhard spricht hier, wie auch bei den zwei folgenden Schriften, die Vermutung aus, dass die verschiedenen Bezeichnungen nur je einer Schrift gelten (in Krumbachers Byz. Litteraturg. S. 149).

2) Ep. II. 14, 1160. 15, 1164. 16, 1168. 17, 1173.

3) Antirrh. I. 329 A.

4) Ep. II. 61, 1277 B.

5) Migne, P. G. 99, coll. 264 BC. 153. Vielleicht sind die wenigen oben S. 3 erwähnten *ἐγκώμια* Teile der Predigtsammlung Th.'s.

6) Venet. 1728 (Elenchus operum, non edita).

7) Histoire gén. des auteurs sacrés et eccl., Paris 1752. XVIII. 512.

8) Von der Conf. de Tr. berichtet A. Mai (Nova PP. Bibl. V. pars 4, 77), dass sie von Vat. und Flor. Handschriften dem Theodoret zugeschrieben wird; er selbst hält sie für ein Bruchstück aus dessen Comp. haer. fab.

9) Migne, P. G. 99, 1713 C. — Die Const. Stud. (*Ὑποτύπωσις καταστάσεως τῆς μονῆς τῶν Στουδίου*, Migne l. c. 1704—20) sind für die Kenntnis der klösterlichen Verhältnisse von Studion sehr wichtig, indem sie uns genaue Mitteilungen über die Ordnung des kirchlichen und häuslichen Lebens dortselbst geben. Sie sind allerdings nicht aus der Hand Th.'s, sondern eines jüngeren Studiten auf uns gekommen, wollen aber getreu »die Anordnungen des grossen Vaters und Bekenners Theodor« überliefern.

Θεοδώρου stehen und dem Schriftstück De poenis, quibus parentes multandi sunt, si infans intra septimum aut si intra quadragesimum diem mortuus sit absque baptismo. Beides halten wir für spätere Compilationen.

Die Fragmente, welche Harles in seiner Ausgabe des Fabricius namhaft macht,[1]) decken sich wahrscheinlich insgesamt mit Teilen der echten Schriften Theodors, wie z. B. die für Naukratius bestimmten Ausführungen De polygamia identisch sein könnten mit ep. I. 50 (ad Naucratium, De bigamis) oder das Excerptum de hebdomade Quinquagesima mit s. 51 der C. Parva.

Der *Κανὼν ψαλλόμενος εἰς τὴν ἀναστήλωσιν τῶν ἁγίων εἰκόνων* oder Canon epinicius seu victorialis, welcher erstmals von Baronius veröffentlicht wurde,[2]) kann unserm Theodor nicht zugehören, da das Fest der Aufrichtung der Bilder (sonst gewöhnlich *πανήγυρις τῆς ὀρθοδοξίας* genannt) erst 842 oder 43 aufkam,[3]) also lange nach Theodors Tod (826).

Auch die umfangreiche Epist. ad Theoph. imp. de sanctis et venerandis imaginibus, welche von Migne unter den Werken des Damasceners abgedruckt ist,[4]) aber in der Ausgabe von Theodors Schriften diesem zugeeignet wird,[5]) kann unserem Abte nicht angehören, da Theophilus erst 829 auf den Thron gekommen ist. Degegen hat Migne unter die Schriften des hl. Johannes von Damaskus zwei Homilien auf die Geburt Mariä aufgenommen, von welchen die zweite von dem Vat. Codex 455 f. 226 b. dem Studiten zugeschrieben wird.[6])

Wir können diese Ausführungen über Theodors Schriften nicht schliessen, ohne dem Wunsche nach einer kritischen Gesamtausgabe derselben Ausdruck zu geben. Für die Handschriftenforschungen, die eine solche neue Edition der Theodoriana unbe-

1) J. A. Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harles, Hamb. 1807, X. 473 sq.

2) Annales eccl., Coloniae 1609, IX. 924—27. Abgedruckt bei Migne, P. G. 99, 1768—80.

3) Hergenröther, Photius I. 295. Nach A. Ehrhard (Die theol. Litteratur der griech. Kirche, Passauer Monatsschrift 1896, 4) datieren Neuere die erstmalige Feier des Festes der Orthodoxie ins J. 843.

4) P. G. 95, 345—86.

5) 99, 499. Migne's Irrtum beruht wahrscheinlich auf der Verwechslung unsers Th. mit dem gleichnamigen Bruder des Theophanes Graptos, von welchem in der admonitio in ep. ad Theoph. die Rede ist.

6) Mai, Nova PP. Bibl. V. pars 4, 54 adnot. Vgl. hiezu auch J. Nirschl, Lehrbuch der Patrol. und Patristik, Mainz 1885, III. 622, 3; Langen, Johannes von Damaskus, Gotha 1876, S. 224.

dingt voraussetzt, würden die Vorreden der bisherigen Ausgaben gute Führerdienste leisten. Nicht zu vergessen wären hiebei auch die ausgedehnten Vorarbeiten, welche bereits im vorigen Jahrhundert von den gelehrten Maurinern Ch.-François Toustin und René-Prosper Tassin für eine umfassende Publikation der Werke des grossen Studiten gemacht worden sind, aber bis heute noch unerhoben in der Pariser Nationalbibliothek liegen.[1])

§ 2.

## Sekundäre Quellen.

Hier kommen hauptsächlich in Betracht zwei vitae Theodori. Als Verfasser der einen, vita A,[2]) ist in zwei Handschriften Michael mon., in einer dritten aber Theodorus mag. Daphnopates angegeben. Da nun die andere, vita B,[3]) von zwei Vat. Manuskripten (Nr. 608. 1256) ebenfalls einem Michael mon. zugeschrieben wird, ohne dass andere Namen entgegenstünden, so wird man für die vita B den Mönch Michael festhalten können, während der Autor der vita A einstweilen noch als dubius oder incertus gelten muss.[4])

Die beiden vitae zeigen sachlich keinen nennenswerten Unterschied. Formell erscheint die vita A nur als eine Erweiterung der vita B. Biblische Citate der letzteren werden z. B. in der vita A einfach paraphrasiert.[5]) Oft nimmt diese einzelne Ausdrücke und bisweilen selbst ganze Sätze wortwörtlich aus jener herüber. In der umständlicheren Schilderung von klösterlichen Verhältnissen verrät sich vita A deutlich als eine spätere, zu monastischen Zwecken geschriebene Verherrlichung Theodors, der bekanntlich

1) Vgl. H. Omont, Inventaire Sommaire des manuscrits grecs de la bibl. nat., Paris 1888, Codd. Paris. Suppl. grec Nr. 274—76. 287. 288. 394. 402. 403. 408. 409. 412—16; Marin, Les moines de C. 441, 3.

2) Migne, P. G. 99, 113—232. Anfang: *Καὶ πᾶσι μὲν ἡδὺς κτλ.*

3) Ibid. 233—328. Anfang: *Πολλοὶ μὲν τῶν ἁγίων κτλ.*

4) So wie bis jetzt die Verhältnisse liegen, ist eine Zueignung der vita A an Theodorus Daphnopates, wie dies Thomas (S. 22) thut, unbegründet. Insbesondere lässt sich aus den Worten *Θεοῦ τὸ δῶρον* am Schlusse der Hdschr. kein Beweis für Theodorus D. führen. Denn auf diese Weise liesse sich fast die gesamte byzantinische Litteratur Einem Theodorus zuschreiben, da *Θεοῦ τὸ δῶρον* ständige Unterschriftsformel in griechischen Hdschr. ist.

5) Vgl. z. B. vita B 244 A: Qui cum in forma Dei esset etc. gegen vita A 124 D.

in den griechischen Klöstern Jahrhunderte hindurch als das Ideal eines Mönches gegolten hat.

Die vita B hingegen weist ihrerseits auf zwei ältere, aber verloren gegangene Biographien hin, deren eine von Schülern, die andere von Zeitgenossen Theodors in getragener, metrischer Form verfasst gewesen sei. Diesen gegenüber will nun sie den hochverehrten Heiligen zum allgemeinen und leichteren Verständnis in einfacher, prosaischer Sprache schildern.[1]) Die ausführlichen und sehr lebendigen Erörterungen, welche vita B bezüglich der Berechtigung der Bilderverehrung bringt, lassen für sie auf eine Entstehungszeit schliessen, die jenen Streitfragen noch nicht zu ferne lag. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Bemerkung des Verfassers der vita B, er habe den (im J. 868 verstorbenen[2])) Abt Nikolaus von Studion, den berühmten Schüler Theodors, noch gekannt.[3]) Die vita A kommt natürlich im Verlaufe von Theodors Leben auch auf den Bilderstreit zu sprechen, doch ist sie hiebei merklich kürzer und ruhiger als vita B. Eine Bemerkung aber, der Verfasser habe Nikolaus oder auch einen andern der Schüler Theodors persönlich gekannt, findet sich in vita A nicht, obwohl das bei dem hohen Ansehen, welches dieselben in der späteren Mönchswelt als Vertraute des grossen Studitenabtes genossen, sicherlich ebenso geschehen wäre wie bei vita B. Für beide vitae zusammen besitzen wir eine negative Bestimmung ihrer Abfassungszeit in ihrer einheitlichen Mitteilung, dass die irdischen Ueberreste Theodors 18 Jahre nach seinem Tode an dem Feste der Orthodoxie, also im J. 844, feierlich nach Konstantinopel überführt worden sind.[4]) Hiernach verbietet sich für sie ein Hinaufrücken über diesen Zeitpunkt.

Die Glaubwürdigkeit, welche den vitae Th. auf Grund ihrer Quellen zukommt, gewinnt sehr durch die Wahrnehmung, dass sie mit den Angaben, die Theodor selbst in seinen Schriften uns hinterlassen hat, jederzeit übereinstimmen. Doch bleibt immer noch zu beachten, was ein neuerer Biograph Theodors betont,[5]) dass nämlich dessen alte Biographen ihre Leser erbauen wollten

1) 233 Bsq.

2) Siehe Marin, De Studio coen. 58.

3) Diese persönliche Erinnerung des Verf. der vita B (293 A), namentlich aber seine Worte col. 233 A lassen ihn selbst auch als Studiten erscheinen.

4) 328. 232.

5) Thomas S. 35.

und aus diesem Grunde Licht und Schatten im Leben ihres Helden bald zu stark, bald zu schwach aufgetragen haben.

Indem wir noch auf die bereits erwähnten Constitutiones Studitanae [1]) hinweisen, auf die Encyclica Naucratii,[2]) worin dieser Schüler und Nachfolger Theodors allen Studiten dessen seligen Hingang meldet, sowie auf die Relatio de sanctis patriarchis Tarasio et Nicephoro,[3]) welche aus unbekannter Hand über Theodors zeitweilige Dissidien mit den genannten Patriarchen berichtet, nennen wir als die andern älteren Quellen, die uns für unsere Arbeit dienten, kurz folgende: Die Chronographie des Theophanes,[4]) die Chronik des Mönches Georgios [5]) und die vitae einiger Zeitgenossen Theodors, nämlich der Patriarchen Tarasius und Nicephorus von Konstantinopel, der Aebte Nikolaus von Studion, Nicetas von Medikion und Theophanes von Sigria.[6])

1) Siehe oben S. 7, 9.

2) Migne, P. G. 99, 1825—49. Die Encycl. Naucr. wurde in den Studitenklöstern alljährlich am Festtage des hl. Theodor, 11. Nov., nebst der Studianischen Klosterregel bei Tisch vorgelesen, vgl. Marin, De Studio coen. 126.

3) Migne, P. G. 99, 1849—53.

4) Ausgabe von C. de Boor, 2 t. Lipsiae 1883—85.

5) Ausgabe von E. de Muralto, Petropoli 1859. — Von andern byz. Chronisten, wie Leo gramm., Genesios, Cedrenos, Zonaras, glaubten wir für unsern Zweck absehen zu können, nachdem dieselben in den Abschnitten über Th.'s Zeit bald den Theophanes, bald den Georgios ausgeschrieben haben; vgl. Hirsch, Byzantinische Studien, Leipzig 1876, S. 98 f. 131 ff. 376. 379. 384, Krumbacher 345 f. 356.

6) Die vitae anderer Zeitgenossen Th.'s, wie solche z. B. von A. Ehrhard bei Krumbacher 193 f. 197 namhaft gemacht sind, boten, soweit sie mir überhaupt zugänglich waren, nichts Unbekanntes.



I. Kapitel.

# Theodor in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken.

§ 3.

## Theodors Jugend und Erziehung.

Es war in der traurigen Zeit des ersten Bildersturmes, als Theodor in der griechischen Kaiserstadt das Licht der Welt erblickte.[1]) Das Jahr seiner Geburt ist nicht genannt. Indes ergibt sich uns als solches mit Sicherheit das J. 759, wenn wir die Mitteilung der beiden vitae, dass Theodor ein Alter von 67 Jahren erreicht hat, mit der Thatsache zusammenhalten, dass er im J. 826 aus dem Leben geschieden ist.[2])

Die Familie, der Theodor entsprosste, war reich und von edlem Geschlechte. Der Vater trug den Namen Photinus und war ein hoher kaiserlicher Zollbeamter, die Mutter hiess Theoktista. Wenn wir aus der Bemerkung, die der Biograph Michael zu dem Namen Photinus macht, einen Schluss ziehen dürfen, so stammte der Vater aus Athen. Er war, wie auch seine Gemahlin, streng rechtgläubig und ein treuer Verehrer der Bilder. Noch in bestem Mannesalter stehend, widmete er sich samt seiner ganzen Familie dem klösterlichen Leben.[3]) Aus einem Briefe Theodors an seine Mutter erfahren wir weiter, dass Photinus in den späteren Ver-

1) Vita B 236, A 117.
2) Vita B 321, A 225.
3) Vita B 236, A 116.

folgungen über zwei Jahre in Konstantinopel eingekerkert war und schliesslich auf eine Insel verbannt wurde, wo er starb. »Mit trefflichen Vorzügen des Körpers und Geistes hat er, die Zierde der Mönche, hohe Tugenden vereinigt, so dass mit seinem Tode die heilige Schar der Bekenner Christi einen würdigen Genossen und alle Gläubigen einen mächtigen Fürsprecher bei Gott erhalten haben.«[1]) Ueber Theoktista besitzen wir von Theodors Hand einen Brief, worin er sie in ihrer schweren Krankheit zur Ergebung in Gottes heiligen Willen aufmuntert und ihr, da er selber durch die Pflichten seines Vorsteheramtes von ihr fern gehalten werde, einen Priester zu schicken verspricht.[2]) Ferner erinnern wir an die bereits erwähnte, durch Wärme der Empfindung und schlichte Einfachheit gleich ausgezeichnete Trauerrede, worin der treue Sohn seiner kindlichen Liebe und Dankbarkeit gegen die auch von den Mönchen hoch verehrte Mutter ein herrliches Denkmal gesetzt hat.[3]) Als Schwester des heiligen Abtes Plato mag Theoktista von dieser Seite her vielfache Anregung erfahren haben zu dem christlichen Geiste, den sie in ihrem Hause zu pflegen wusste, wie auch zu dem strengen, abgetöteten Leben, das sie führte, nachdem sie sich von der Welt zurückgezogen hatte.

Theodor hatte drei Geschwister, zwei Brüder und eine Schwester.[4]) Letztere scheint bald nach Beginn ihres klösterlichen Lebens gestorben zu sein. Bezüglich eines jüngeren Bruders mit Namen Euthymius finden wir bei Theodor nur die Ermahnung, derselbe möge auch fernerhin den Möchianern gegenüber standhaft der göttlichen Wahrheit Zeugnis geben, so wie er es durch seine Erduldung der Geisselung bereits gethan habe.[5]) Mehr ist uns von dem anderen Bruder, dem Meloden und nachmaligen Erzbischof Josef von Thessalonich, bekannt. Wir werden seinem Namen in den möchianischen Wirren und im Bilderstreite öfter begegnen.[6])

---

1) Ep. II. 29. — Mit dieser ep. ist identisch ep. n. 280. Bei Migne, resp. Sirmond trägt der Brief die Adresse »An die Nonnen Megalo und Maria«, bei Mai fehlen diese Namen. Dem Inhalte nach (vgl. besonders den Schlusssatz!) können damit nur die Mutter Theodors und jene Verwandte gemeint sein, die zugleich mit ihr das Klosterleben erwählt hat (s. unten § 4).

2) Ep. I. 6.

3) Migne, P. G. 99, 884—901.

4) Vgl. ibid. 888 sq. vita B 241, A 121.

5) Ep. I. 1 (col. 908 A).

6) Hymnen von Josef s. bei Pitra, Analecta l. c. 381—99.

Die erste Erziehung und Bildung erhielt Theodor in seinem Vaterhaus. Dieselbe lag anfangs ausschliesslich in den Händen seiner edlen und verständigen Mutter. Frühe schon begann diese seinen religiösen Sinn zu wecken. Denn sie suchte ihre Kinder vor allem zu guten Christen heranzubilden, wie sie auch selber Gott eifrig diente mit Gebet und Betrachtung.[1]) So kam es, dass Theodor von Jugend auf die Beschäftigung mit Gott und göttlichen Dingen liebgewann. Wenn er dann seiner Mutter auch Einfachheit in der äussern Erscheinung und Liebe zur Abtötung nachrühmt, so dürfen wir annehmen, dass er diese Tugenden, welche er selbst später in so ausserordentlichem Masse in sich vereinigte, von ihr hat lieben und üben lernen. Sicherlich hat auch ihre grosse Mildthätigkeit gegen Kranke und Arme, deren sie nach altchristlicher Sitte an Festtagen immer einen zu Gast hatte, nicht ihren bildenden und erzieherischen Einfluss auf ihn verfehlt. Wie aber Theoktista mit ihrem Gemahl ihren Kindern in allem als herrliches Muster voranleuchtete, so sah sie auch streng darauf, dass die übrigen Hausgenossen in ihrem Verhalten ein gutes Beispiel gaben, und sparte nötigenfalls weder Mahnworte noch Strafen. Ebenso besass sie auch ihren Kindern gegenüber bei aller Zärtlichkeit, mit der sie dieselben liebte, doch Klugheit und Ueberwindung genug, um bei ihnen nach der Mahnung der heil. Schrift zur rechten Zeit auch die Rute zu gebrauchen.[2])

So hatte Theodor an seiner Mutter eine vortreffliche Lehrmeisterin christlicher Zucht und Sitte, wahrer Gottesfurcht und Frömmigkeit, und die Früchte einer solchen Schule des Charakters und der Gesinnung traten bald hervor, als die seines Geistes begann.

Mit dem achten Lebensjahr wurde Theodor von seinen Eltern bei einem Lehrer in Unterricht gegeben. Hier lernte er zunächst die allgemeinen Anfangsgründe kennen und schritt dann nach und nach zu den Klassen der Grammatik, Rhetorik, Dialektik und Philosophie empor. In allen diesen Fächern machte er gute Fortschritte. Besonders wird gerühmt, dass er die griechische Sprache schon als Jüngling vollständig in seine Gewalt bekam und sich frühzeitig im Dichten versuchen konnte. Sein ganzes Studium aber war geleitet von dem Ernst seiner häuslichen Erziehung, so dass er sogar von erlaubten Spielen und Belustigungen wegblieb. Wie

---

1) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ.* 884.
2) Ibid. 885—89.

er in seinem Umgang sorgfältig schlechte Kameraden mied, so hielt er sich auch bei seinem Studium, soweit es nur möglich war, gewissenhaft von allem fern, was schädlich sein konnte oder unnütz war. Ueberzeugt, dass die Rhetorik wohl die Sprache zu bilden und zu gestalten vermöge, aber keine mustergiltige Lehrerin der Tugend sei, suchte er seinen Charakter zu veredeln an den wahren, lauteren Quellen der Herzensbildung, indem er schon in seinen jungen Jahren mit bewunderungswürdiger Liebe und Ausdauer dem Gebete und der Lesung der hl. Schriften sich hingab. In der Philosophie pflegte er mit besonderem Eifer jenen Teil, der die ethischen, dogmatischen und apologetischen Wahrheiten enthielt. Dadurch erwarb er sich neben dem allgemeinen Wissen seiner Zeit auch gute theologische Kenntnisse.[1])

Ohne von den aufgeregten Zeitläuften in seinem Bildungsgang gestört worden zu sein, war Theodor in die Jahre gekommen, wo er sich für einen Beruf entscheiden musste. Als Sohn einer reichen und vornehmen Familie wäre es ihm, zumal bei seiner gediegenen Erziehung und grossen natürlichen Befähigung, ein Leichtes gewesen, irgend ein ehrenvolles Amt im Hof- oder Staatsdienst zu erlangen. Allein sein Sinn, der schon frühzeitig von der Welt abgekehrt war, stand auf Höheres, und so mag er mit Freuden ein Ereignis begrüsst haben, das die Neigung seines Herzens zum Ziel führte.

§ 4.

## Theodors Eintritt in das Kloster.

Es war im Jahre 780, als nach dem Tode Leos IV. die Kaiserin Irene für ihren noch unmündigen Sohn Konstantin die Regierung des byzantinischen Reiches übernahm. Im Gegensatz zu ihrem Gemahl eine Freundin der Bilderverehrung, begann sie alsbald dieselbe zu fördern, wenn auch langsam und vorsichtig, weil sie das bilderfeindlich gesinnte Heer fürchten musste. Sie gab die Anfertigung von Bildern wieder frei und hob insbesondere die Ausnahmegesetze auf, welche gegen die bilderfreundlichen Mönche bestanden.[2])

1) Vgl. vita B 237 sq., A 117 sq.
2) Vgl. Hergenröther, Photius I. S. 245 ff.

Diese Aenderung der Dinge ermöglichte es dem bereits genannten Bruder Theoktistens, dem Abte Plato von Symbola, nach langer Zeit der Verborgenheit wieder einmal seine Verwandten in der Hauptstadt aufzusuchen. Hier erregte er, wie uns Theodor erzählt,[1]) durch sein heiligmässiges Leben bald allgemeines Aufsehen und entfachte auch in andern das Verlangen nach solcher Vollkommenheit, namentlich in seiner eigenen Schwester. Diese aber brachte es durch unermüdliche Bitten und kluge Ueberredung dahin, dass sich ihre ganze Familie samt drei Brüdern ihres Mannes entschloss, die Welt zu verlassen.[2]) Ihr bedeutendes Vermögen verteilte die Familie unter die Armen. Die Sklaven wurden freigelassen und überdies noch ein jeder mit besonderen Geschenken bedacht. Nur ein Landgut bei Sakkudion in Bithynien wurde zurückbehalten, weil es von nun an als Kloster dienen sollte. Bisher hatte es Boskytion geheissen, jetzt aber vertauschte es seinen Namen mit dem des genanntes Ortes.[3])

Hier also, fern vom Getriebe der Welt, wollten Theodor und die Seinen der Heiligung ihrer Seelen leben.[4]) Indes handelten sie nicht so thöricht, wie andere ihrer Zeit, wenn sie sich zum geistlichen Leben zurückzogen. Diese erbauten sich nämlich Klöster und Kirchen und glaubten dann, den ganzen Tross der Sklaven und ihre übrige Habe nach sich schleppend, auf eigene Faust, ohne Leitung eines erfahrenen Geistesmannes, die schwierigen und gefahrvollen Wege der Ascese wandeln zu können, »gestern Novizen, wie Theodor selbst dazu bemerkt,[5]) und heute schon Aebte«. Unserer kleinen Genossenschaft war es eine Herzensangelegenheit gewesen, einen erprobten Führer für ihr geistliches Leben zu gewinnen.[6]) Ihre Freude war daher nicht gering, als Abt Plato auf ihr inständiges Bitten sein Kloster verliess und sich ihnen zugesellte. Das erste, was er als Vorsteher von Sakkudion that, war

---

1) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλάτωνα* col. 820 sq. Vgl. auch Marin, Les moines de C. 29.

2) *Ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ.* 889.

3) Vgl. vita B 241 sq., A 121 sq.

4) Bemerkt sei hier, dass Th.'s Mutter und Schwester, sowie eine Verwandte, die sich ihnen angeschlossen hatte, nicht mit den Männern im Kloster Sakkudion zusammenwohnten, sondern in einer nahe gelegenen Klause; vgl. *ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ.* 892.

5) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 812. — In Byzanz und seiner Umgebung, wo die Klöster nach Hunderten zählten, konnte man dieses Verhalten bei den vielen Neustiftungen oft beobachten. Näheres siehe Marin, Les moines de C. 38 sqq.

6) Vgl. Theodors Gedanken über Klostergründungen in ep. II, 159.

die Neuerung, dass er unbedingt jede Art von weiblichen Tieren sowie von Dienstboten aus der neuen Niederlassung ausschloss, weil beides nach seiner Erfahrung die Quelle für so manche Missstände in den damaligen Klöstern bildete. Ebenso hielt er auch alles fern, was nur zu Handelsgeschäften und Gelderwerb dienen konnte.[1]) Weiter erfahren wir über die klösterliche Ordnung in Sakkudion nichts, doch muss sie eine sehr treffliche gewesen sein, da wir hören, dass bereits nach kurzer Zeit von allen Seiten Männer herbeieilten und um Aufnahme baten.[2])

Den Bau einer Kirche für das emporblühende Kloster überliess Plato der Sorge und Umsicht seines Neffen, welcher denn auch das ihm geschenkte Vertrauen rechtfertigte. Unter seiner klugen und energischen Leitung erstand in wenigen Jahren ein stattlicher Kuppelbau, dessen Inneres durch glänzende Decken- und Wandgemälde, besonders aber durch einen prachtvollen Mosaikboden die Augen aller, die den Tempel betraten, fesselte und entzückte.[3]) Auch sonst besass Plato in den vielen Geschäften, welche seine Stellung als Abt, zumal in einem neugegründeten Kloster, mit sich brachte, an Theodor eine feste Stütze und einen treuen, ihm gleich gesinnten Berater, wofür dieser aber jedes Lob mit der bescheidenen Bemerkung abweisen will, »dass es dem Sohn nicht mehr als geziemend sei, in allem dem Vater ähnlich zu werden und ganz sich ihm zu überlassen«.[4])

Von dieser Ueberzeugung durchdrungen, gab sich Theodor rückhaltlos der Führung seines Oheims hin. Es schien, als kenne er keinen eigenen Willen, so stand er ganz zu dessen Verfügung, bereit, jedem Wink desselben auf der Stelle zu folgen. Mit grösster Gewissenhaftigkeit offenbarte er ihm sein tägliches Leben.[5]) Die Arbeiten, welche ihm aufgetragen wurden, verrichtete Theodor pünktlich und genau. Mit Vorliebe suchte er solche Dienste, womit eine gewisse Erniedrigung verbunden war. Sah er, dass ein Mitbruder aus Krankheit oder irgend einem andern Grunde seinen Obliegenheiten nur schwer oder gar nicht nachzukommen vermochte, so war es ihm eine besondere Freude, sich gefällig zeigen zu können. Um aber dann nicht seine eigenen Pflichten zu vernach-

1) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 824; Marin, Les moines de C. 42 sq.; P. J. Pargoire, Une loi monastique de St. Platon (in der byz. Zeitschrift v. Krumbacher, 1899, 98—101).

2) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 825 D; vita B 248.

3) Vita B 244, A 125.

4) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 825 C.

5) Vgl. hiezu S. Basilius, Migne P. G. 31, 985.

lässigen und doch die nötige Zeit herauszubringen, entzog er sich selbst den Schlaf. Dabei war er so bescheiden gegen jedermann, auch gegen den geringsten der Mönche, dass ihn alle liebgewannen. Besonders aber schätzte man ihn wegen seiner grossen Frömmigkeit. Bei den gemeinsamen Andachtsübungen war Theodor der erste, der sich in der Kirche einfand, und der letzte, der wegging. Im Gebet selber schien er alles um sich her vergessen zu haben, und ein strahlender Glanz auf seinem Antlitz verriet die Glut der Andacht, die in seinem Herzen brannte. Bezüglich des Fastens und anderer Werke der Abtötung lehrte Plato seinen Neffen die richtige Mitte einhalten. Darum verband dieser nicht nur in seinem eigenen Leben Strenge und Milde in vernünftiger Weise, sondern drang auch später bei seinen Mönchen immer darauf. Oft ass Theodor, wie seine Biographen erzählen, von den vorgesetzten Speisen, nur um jedes Haschen nach eitlem Lobe zu vermeiden.[1])

Es war aber nicht allein das Wort und Beispiel Platos, wonach Theodor sich bildete, er ging auch fleissig bei den Vätern in die Schule. Tag und Nacht studierte er deren Leben und Schriften. Dabei hatte er aber nicht so sehr die Bereicherung mit theologischen Kenntnissen im Auge, als vielmehr die Vervollkommnung seines Lebens. Darum schätzte er besonders die ascetischen Schriften des hl. Basilius, die er immer wieder vornahm und las.[2]) Seine Lieblingslektüre scheinen dann noch Johannes Chrysostomus[3]) und Gregor von Nazianz[4]) gewesen zu sein. Höher aber als jede andere Lesung stellte er die der hl. Schrift, insbesondere der Propheten und des Neuen Testamentes. Seine Werke geben auf allen Seiten Zeugnis, dass er dieselbe nicht nur sehr gern gelesen, sondern auch viel und oft betrachtet hat.

Im J. 787 oder 88 wurde Theodor auf Veranlassung seines Oheims von dem Patriarchen Tarasius in Konstantinopel zum Priester geweiht.[5]) Von da ab kannte der Eifer Theodors in der

---

1) Vita B 241, A 121.

2) Ibid. 245, 128. In ep. I. 4 (col. 921 C) bezeichnet Th. den hl. Basilius als den *κορυφαιότατος τῶν πατέρων;* vgl. auch Th.'s *ἴαμβοι* Nr. LXVI, col. 1797, sowie seinen Hymnus bei Pitra, Analecta sacra I, 346.

3) Vgl. or. IV, 709; *ἴαμβοι* LXXII, 1800; Pitra l. c. 358; Christ l. c. 102.

4) Vgl. *ἴαμβοι* LXVII, 1797; Pitra l. c. 351.

5) Die Synopsis chron. Sirmondiana (Migne P. G. 99, col. 79 B), A. Fr. Gfrörer (Geschichte der christl. Kirche, Stuttgart 1884, III. 176), Marin (De Studio

Heiligung seiner selbst, wie auch seiner Mitbrüder keine Grenzen mehr. Unter den Mönchen, welche sich besonders an ihn anschlossen, werden uns vor allem seine leiblichen Brüder Josef und Euthymius genannt, ferner Athanasius, Naukratius, Antonius und Timotheus.[1]) Es dauerte aber nicht lange, so unterstellten sich sämtliche Bewohner von Sakkudion seiner geistlichen Leitung.

Eines Tages wurde Plato von einem so heftigen Fieber befallen, dass er seinen Tod nahe glaubte. Er liess deshalb alle Mönche, es waren deren nahezu hundert geworden, zusammen kommen und befahl, einen Nachfolger für ihn aufzustellen. Die Wahl fiel, wie vorauszusehen war, auf Theodor. Voll Freuden trat Plato seinem Neffen die Abtswürde ab, die ihm bei seinem Alter schon längst zu einer schweren Bürde geworden war. Nach seiner Genesung nahm er sein früheres Leben als Rekluse[2]) wieder auf, zunächst hier in Sakkudion und später in Studion. Theodor war bei seiner Erhebung zum Abte 35 Jahre alt. Dieselbe fällt also in das J. 794.[3])

II. Kapitel.

# Die Stellung Theodors in den möchianischen Wirren.

## § 5.

## Theodors erster Zusammenstoss mit dem Cäsaropapismus und seine Verbannung.

Es mag vielleicht schon aufgefallen sein, dass bisher noch mit keinem Worte eines hochwichtigen Ereignisses der letzten Jahre gedacht wurde, nämlich der Nicänischen Synode von 787.

coen. 29, 5) verlegen die Priesterweihe Th.'s in das J. 784. Th. selbst sagt jedoch in ep. I. 38 col. 1045 A B, dass er dieselbe nach der Nic. Synode, also frühestens 787 oder 88, empfangen hat.

1) Vita B 244, A 128.

2) Siehe hierüber Marin, Les moines de C. 57.

3) Vita B 248 sq., A 129 sq.

Wohl erfuhr Theodor ihren näheren Verlauf auf's genaueste, da sein Oheim Plato daran teilgenommen hatte, und zwar mit dem Ehrensitze neben dem Patriarchen Tarasius,[1]) doch blieb er persönlich überhaupt von allen öffentlichen Vorgängen seiner Zeit unberührt bis zum Jahre 795.

Damals sass Konstantin VI. auf dem byzantinischen Thron. Er war seit 788 mit der Armenierin Maria aus Amnia vermählt. Seine Ehe war jedoch keine glückliche, wie er ja auch dieselbe mehr aus Zwang von seiten seiner Mutter Irene, als aus freier Neigung eingegangen hatte.[2]) Im Januar des Jahres 795 verstiess er seine Gemahlin und zwang sie, in ein Kloster zu gehen.[3]) Zugleich liess er das Gerücht verbreiten, sie habe ihn vergiften wollen, allein er fand wenig Glauben. Als er den Patriarchen Tarasius um seine Zustimmung zu einer zweiten Heirat ersuchen liess, erklärte dieser, in keinem Fall eine neue Ehe gestatten zu können, selbst wenn die in Umlauf gesetzten Reden von einem Vergiftungsversuch Marias auf Wahrheit beruhen würden.[4]) Auch vor dem Kaiser blieb Tarasius bei seiner Erklärung stehen und untersagte ihm für den Fall der Wiederverheiratung die Teilnahme am heiligen Opfer. Aehnliche Vorstellungen machte auch der sonst beim Kaiser beliebte Syncellus Johannes, indes vergebens.[5]) Konstantin hatte eine Hofdame seiner Mutter, namens Theodota, welche eine Verwandte Platos und Theodors war,[6]) zu seiner zweiten Gemahlin ausersehen und erhob sie noch im Sommer desselben Jahres zur Augusta. Die kirchliche Einsegnung ward, da sich Tarasius, dem sie der Sitte gemäss zugekommen wäre, nicht dazu herbeigelassen hatte, durch den Priester Josef vorgenommen, welcher Oekonom d. i. Verwalter der Einkünfte an der Hauptkirche war.[7]) Doch geschah dies, wie wenigstens Theodor sicher annehmen zu dürfen glaubte, nicht im Auftrage des Patriarchen, womit jener sich später ausreden wollte, sondern aus eigener höfi-

---

1) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 828; vita B 240, A 120 sq.; vita Theoph. Sigr. bei de Boor, Theoph. Chronogr. II, 9.

2) Vgl. Theoph. Chronogr. I, 463; siehe auch ep. I. 38, 989.

3) Damit begannen jene unheilvollen Wirren in der byzantinischen Kirche, die man nach dem Worte μοιχεία (Ehebruch) kurzweg als die »möchianischen« bezeichnet.

4) Vita Tar., Acta SS. Febr. III, 583 sq.

5) Ibid. 585.

6) Vgl. vita B 253.

7) Vita B 252, A 137.

scher Dienstbeflissenheit. Die Hochzeitsfeierlichkeiten dauerten einen ganzen Monat hindurch, und auch an ihnen nahm Josef teil.[1])

Es wäre nun die Pflicht des Patriarchen gewesen, mit kirchlichen Strafen gegen die Ehebrecher und den Priester Josef einzuschreiten. Allein Tarasius glaubte mit dem Verbieten der neuen Ehe und mit seinem Fernbleiben von ihrer Schliessung genug gethan zu haben und nicht weiter gehen zu dürfen, um nicht den Zorn des Kaisers herauszufordern und Verwirrung in die eben erst mit Mühe geordneten kirchlichen Verhältnisse zu bringen. Er hielt sich an die in Byzanz traditionelle »Oekonomie« und übte duldsame, rücksichtsvolle Dissimulation.[2])

Allein die Aebte von Sakkudion und ihre Mönche massen dem Verhalten Konstantins eine andere Bedeutung zu. Sie betrachteten seinen Schritt als einen neuen Vorstoss des seit Jahren in den Hof- und Regierungskreisen herrschenden cäsaropapistischen Systems, welches uns Theodor kurz, aber treffend charakterisiert, wenn er sagt: »Weltliches und Geistliches unterschieden sie nicht, sondern alles galt ihnen gleich.«[3]) Furchtlos rügten Plato und Theodor die schwere Schuld des »neuen Herodes« und beklagten es tief, dass Tarasius nicht gleich dem Täufer Johannes energisch gegen ihn auftrete.[4]) Ja, sie gaben selbst die kirchliche Gemeinschaft mit dem Patriarchen auf, weil er diese mit dem ehebrecherischen Kaiser fort unterhalte, die Einkleidung der Kaiserin Maria als Nonne gestattet und den Oekonom Josef die Trauung habe vollziehen lassen.[5]) Vergebens waren die Bemühungen des Hofes, die Aebte von Sakkudion für sich zu gewinnen. Anfangs verhandelte der Kaiser durch ihm ergebene Mönche und Höflinge, ohne dabei näher hervorzutreten.[6]) Allein Theodor erklärte, dass er in Rücksicht auf die göttlichen Gesetze die Handlungsweise des Kaisers in keinem Falle billigen könne, ungeachtet der scheinbaren Zustimmung des Patriarchen. Denn er halte dafür, dass nichts zu dulden sei, was gegen ein göttliches Gebot gehe, möge auch was immer für eine Strafe, ja selbst der Tod auf einem solchen

---

1) Vgl. ep. I. 22. 25; Theoph. Chronogr. I, 470.
2) Vgl. vita Tar. l. c. 585; relatio de Tar. et Nic. l. c. 1850 sq.
3) Ep. I, 1 (905 D).
4) Vgl. ep. I, 31. II, 218; vita B 137, A 252; relatio de T. et N. 1852.
5) Theoph. Chronogr. I, 470; relatio de T. et N. 1852.
6) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 829.

Einspruch stehen. In diesem Falle dürfe er sogar den Bischof zurecht weisen, wenn er gegen das Recht entscheide, wie dies die Beispiele von Daniel und den beiden lüsternen Alten, von Joab und David, von Jethro und Moses, von Johannes und Herodes lehrten.[1] Nun kam die neue Kaiserin Theodota selbst nach Sakkudion und suchte durch reiche Geschenke und beredte Schilderung der Vorteile ihrer Heirat für die ganze Verwandtschaft Theodor und Plato umzustimmen. Allein alle Mühe war umsonst, und auch ein letzter Versuch des Kaisers selbst brachte keine Aenderung in der Gesinnung der beiden Männer hervor. Konstantin begab sich nämlich unter dem Vorwande, die warmen Bäder bei Sakkudion gebrauchen zu wollen, in jene Gegend und erwartete nun, dass die beiden Aebte ihm nach byzantinischer Sitte ihre Aufwartung machen würden. Aber kein Bewohner des Klosters liess sich sehen. Da ergrimmte der Kaiser, dem inzwischen auch gemeldet worden war, dass Theodors und Platos Beispiel bei anderen Priestern und Mönchen zu wirken beginne, und schickte zwei Offiziere seiner Leibwache ab, welche Plato nach Konstantinopel bringen, Theodor und die übrigen angeseheneren Mönche geisseln und in die Verbannung abführen sollten. Zugleich erliess er ein Edikt, wonach keinem der Verbannten, auch nicht in Klöstern, Aufnahme gewährt werden durfte.[2]

Plato wurde in Konstantinopel zu strenger Haft verurteilt, die er in einer innerhalb des kaiserlichen Palastes befindlichen Zelle unter der Obhut eben jenes Geistlichen verbringen musste, welcher die ehebrecherische Verbindung des Kaisers eingesegnet hatte. Verwandte und einige Hofbischöfe hofften dem angesehenen Abt eine Billigung der neuen Ehe ablocken zu können. Allein Plato blieb standhaft, gestärkt und getröstet durch feurige Briefe seines Neffen.[3]

Theodor wurde mit noch zehn seiner Genossen unter militärischer Eskorte nach seinem Bestimmungsort Thessalonich abgeführt.[4] Der Weg ging zunächst westwärts von Sakkudion nach Lampsakos. In den Dörfern, durch die er führte, umringten

1) Vgl. ep. I, 4. 5.

2) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 829; vita B 253, A 140; Theoph. Chronogr. I, 470.

3) Ep. I. 1, 2, 3; *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 832.

4) Vita B 253, A 140. Unter den Leidensgefährten Th.'s war auch sein Bruder Josef, vgl. ep. I. 1. 2.

stets zahlreiche Scharen Neugieriger die Mönche, da der Ruf von ihrer unerschrockenen und furchtlosen Haltung gegenüber dem Kaiser überallhin sich verbreitet hatte.[1]) Unterwegs war der Zug mit andern Mönchen zusammen getroffen, die ebenfalls aus ihrem Kloster vertrieben worden waren. Mit besonderer Freude aber erwähnt Theodor, dass er im Flecken Paula in einer Bauernhütte heimlich eine ganze Nacht hindurch mit seiner Mutter und dem Abte Sabbas von Studion[2]) beisammen sein konnte. Wie Theoktista schon bei Vertreibung ihrer Angehörigen in wahrhaft heldenmütiger Weise zur Ausdauer ermahnt hatte, so war sie jetzt in besorgter mütterlicher Liebe, die uns an den Geist christlicher Mütter aus den ersten Zeiten der Kirche erinnert, an diesen Ort, wo die Verbannten durchkommen mussten, vorausgeeilt, um noch einmal Mut und Trost zuzusprechen.[3]) Nach dreitägigem Aufenthalt in Lampsakos ging es zu Schiff hinüber nach Lemnos. Von dort gelangte man in zwölfstündiger Fahrt an das chalkidische Vorgebirge Kanastron und über Pallene in den Hafen von Thessalonich. Die Ankunft erfolgte am Feste Mariä Verkündigung 797. Am östlichen Thore der Stadt wurden die Verbannten von Leuten des Stadtpräfekten empfangen und sogleich zu ihm geführt. Dieser begrüsste sie freundlich, wie Theodor sagt, und liess sie zum Erzbischof geleiten, der sie ebenfalls gut aufnahm. Am nächsten Morgen wusste man die Mönche unter einem Vorwande geschickt von einander zu trennen, so wie es der Kaiser befohlen hatte.[4])

Theodors Beschäftigung in Thessalonich bildete neben der Lektüre von Martyrerakten vornehmlich das Studium des Propheten Isaias.[5]) Einen grossen Teil der Zeit füllte er mit Briefschreiben aus. Leider sind uns aus diesem ersten Exil Theodors nur die drei Briefe an seinen Oheim erhalten. Diese geben Zeugnis für die ausserordentliche Liebe und Verehrung, mit welcher Theodor zu seinem geistlichen Vater aufblickte, wie auch für die felsenfeste Treue, mit der er für die Sache des göttlichen Rechtes selbst in den Tod zu gehen bereit war.[6])

1) Vgl. ep. I, 1.
2) Vgl. Marin, De Studio coen. 25.
3) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μ.* 893—96.
4) Vgl. ep. I, 3.
5) Ep. I, 2.
6) Ep. I, 1. 3. Die vitae Th. (B 256, A 141) berichten, dass er auch an den Papst geschrieben habe, von dem er dann in einem Antwortschreiben wegen seines klugen und mutigen Verhaltens belobt und darin bestärkt worden sei. Doch

§ 6.

## Berufung Theodors zum Abt von Studion.

Das Exil Theodors zu Thessalonich währte nicht lange. Im Jahre 797 gelang es der Kaiserin Irene, ihren Sohn zu entthronen und sich in den uneingeschränkten Besitz der Herrschaft zu setzen. Konstantin wurde von den mit seiner Mutter verschworenen Grossen gefangen genommen und geblendet.[1]) Sogleich liess man Plato, der jetzt allgemein als Martyrer gefeiert wurde, frei und rief die übrigen Mönche aus der Verbannung zurück. Dem über Byzanz heimkehrenden Theodor wurde dort ein besonders ehrender Empfang zu teil, indem die Kaiserin und der Patriarch, begleitet von grossen Volksscharen, ihm feierlich entgegen zogen. Tarasius söhnte sich durch die Absetzung des Oekonomen Josef mit den Mönchen aus und hiess deren Verhalten ausdrücklich gut.[2])

Sakkudion erhielt nun infolge des hohen Ansehens, das Theodor durch seine heroische Haltung sich erworben hatte, von allen Seiten her kräftigen Zuwachs, so dass der frühere Personenstand rasch überholt wurde. Indes wurde die herrlich aufblühende Niederlassung schon nach kurzer Zeit, im Jahre 798, derart von umherstreifenden Arabern beunruhigt und gefährdet, dass sich die Mönche nach Konstantinopel zurückziehen mussten. Mit Freuden begrüssten Irene und Tarasius die Anwesenheit des gefeierten

scheint dies eine Verwechslung mit Thatsachen der zweiten Verbannung zu sein, aus welcher wir wirklich solche Briefe besitzen. Unsere Vermutung ist um so wahrscheinlicher, als die vitae von diesem späteren Briefwechsel zwischen Theodor und dem Papste nichts wissen.

1) Vgl. ep. I, 31; vita B 256, A 141; Theoph. Chronogr. I, 468 sq.; Georg. mon. Chronicon 670. — Wenn F. Chr. Schlosser (Geschichte der bilderstürmenden Kaiser, Frankfurt a. M. 1812, S. 327 ff.) durch eine Reihe von Citaten feststellt, dass Konstantin nicht sogleich nach der Blendung gestorben ist, obwohl dieselbe absichtlich mit besonderer Grausamkeit ausgeführt worden war, so hat er damit wohl Recht, doch lässt sich die Zeitbestimmung seines letzten Citates, wonach Konstantin erst gegen 820 gestorben wäre, nicht aufrecht erhalten. Denn Theodor bemerkt in einem Brief aus dem J. 808, dass der Leib Konstantins vom Kaiser Nicephorus (also in den Jahren 803—8) seiner rechtmässigen Gemahlin zurückgegeben wurde. Ebendaselbst erfahren wir auch, dass später Theodota als Ehebrecherin gebrandmarkt und ihr Kind nach römischem Recht enterbt wurde. Vgl. ep. I, 31.

2) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 833 sq.; ep. I, 21.

Abtes und hätten es gerne gesehen, wenn er für immer in der Hauptstadt geblieben wäre. Aus diesem Grunde machte ihm die Kaiserin alsbald den Vorschlag, die Leitung des unter Konstantin verödeten und immer noch verwaisten Klosters Studion zu übernehmen, welches innerhalb der Stadt lag und in seinen ungeheuren Räumlichkeiten damals nur zwölf Mönche beherbergte.[1]) Allein es kostete viele Bitten, bis Theodor, der die Nähe des kaiserlichen Hofes und überhaupt den Aufenthalt in der Stadt scheuen mochte, sich dazu herbeiliess.[2]) Schliesslich übernahm er aber doch die Abtswürde von Studion, ohne indes Sakkudion aufzugeben, wofür er wohl, als wieder ruhigere Zeiten gekommen waren, einen der älteren Mönche als Abt aufstellte.[3])

Auch nach Studion lockte nun der gute Klang des Namens Theodor Männer aus allen Klassen der Gesellschaft, so dass es rasch in die Reihe der angesehensten Klöster seiner Zeit emporstieg. Die Zahl seiner Bewohner belief sich schon nach wenigen Jahren auf 700—1000.[4]) Doch wurden die Verhältnisse von Studion nur zu bald in ihrer günstigen Entwickelung gehemmt. Jm Jahre 801 suchte nämlich Irene durch Aufhebung lästiger Abgaben die allgemeine wirtschaftliche Lage zu bessern. Theodor hat aus diesem Anlass einen sehr überschwänglichen Brief an Irene geschrieben, worin er die wohlthätigen Wirkungen des neuen Steuergesetzes für das Volk in anschaulicher Weise schildert.[5]) Allein in den Hofkreisen scheint der kaiserliche Erlass nicht günstig aufgenommen worden zu sein. Schon im folgenden Jahre brach eine Palastrevolution aus, durch welche Irene gestürzt und der Finanzminister Nicephorus auf den Thron gehoben wurde.[6]) Dieser Wechsel in der Reichsregierung hatte für die Studiten zunächst keine schlimmen Folgen. Erst als hiezu auch ein Wechsel der kirchlichen Regierung kam, zeigten sich dieselben.

---

1) Studion war nämlich ein sog. *μοναστήριον βασιλικόν*, worüber der jeweilige Kaiser eine Art Jurisdiktion und Patronat besass. Cfr. Marin, Les moines de C. p. 44.

2) Vita B 256 sq., A 141 sq.

3) Vgl. vita B 241; ep. II. 31, 127; ep. n. 205, 224.

4) Vgl. vita B 260, A 145; Theoph. Chronogr. I, 481; vita Nicolai, Acta SS. Febr. I, 647.

5) Ep. I, 7; vgl. Theoph. Chronogr. I, 475.

6) Theoph. Chronogr. I, 476 sq.; Schlosser 336 f.

## § 7.

## Erneuter Streit und abermalige Verbannung.

Am 25. Februar 806 starb der Patriarch Tarasius.[1]) Kaiser Nicephorus richtete alsbald bezüglich der Besetzung des erledigten Patriarchalstuhles an die Bischöfe und den Hofklerus, sowie auch an Plato und Theodor Anfragen, welche Persönlichkeiten sie hiezu für würdig und geeignet hielten.[2]) Ersterer scheint geradezu seinen Neffen Theodor vorgeschlagen zu haben,[3]) während letzterer einen Namen nicht nannte, sondern nur im allgemeinen antwortete, es möge ein in Wort und That gleich ausgezeichneter Mann gewählt werden, der von einer Weihestufe zur anderen emporgestiegen und in allem wohl bewährt sei. Diese Bedingungen fanden sich in Theodor selbst aufs vollkommenste erfüllt, und vielleicht sollten seine weiteren Worte, »der zu Erwählende muss die Menge überstrahlen, wie die Sonne die Sterne«, den Kaiser noch deutlicher auf ihn aufmerksam machen.[4]) Allein so nahe es lag, den bei Volk und Klerus hochgeachteten und beliebten Abt durch die Patriarchenwürde auszuzeichnen, so wenig passte zu den kirchenpolitischen Plänen der Hof- und Militärkreise ein Mann von der unbeugsamen Festigkeit in Wahrung kirchlichen Rechtes und kirchlicher Freiheit, wie es Theodor war. Der Kaiser erhob deshalb mit Zustimmung mehrerer Bischöfe den früheren Staatsbeamten Nicephorus, welcher damals ein grosses Spital in Byzanz leitete, auf den Patriarchalstuhl. Dieser Mann besass zwar die zum bischöflichen Amte erforderliche Bildung und Sittenreinheit, aber trotzdem wollten ihn die Studiten nicht anerkennen, weil er noch Laie war und sie gerade dem Umstande, dass die letzten Patriarchen unmittelbar vom weltlichen Stande zur höchsten geistlichen Würde des Reiches erhoben worden waren, viel Schuld an den kirchlichen Missständen gaben.[5])

---

1) Hergenröther, Photius I, 260 f.
2) Vgl. vita Niceph., Acta SS. Mart. II, 298.
3) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 837 B; ep. I, 25 (989 C).
4) Ep. I, 16.
5) Vgl. ep. I, 53; vita Niceph. 708 sq. Siehe auch A. Ehrhard, Der hl. Nicephorus, Patriarch von Konstantinopel, im Freiburger K.-L. 2. Auflage. IX. 249 ff.

Schon gedachte der Kaiser die widerspenstigen Mönche aus der Stadt zu vertreiben, und Theophanes berichtet, dass nur die Vorstellungen, die Wahl des Patriarchen werde durch die Entvölkerung eines so grossen und angesehenen Klosters wie Studion gehässig werden, ihn davon abbrachten.[1]) Er begnügte sich darum mit einer längeren Inhaftierung der beiden Studitenäbte, wahrscheinlich bis nach der Inthronisation des Nicephorus, wo dann Theodor und seine Mönche ihren Widerstand als nutzlos von selbst fallen liessen.[2]) Wenigstens beruft sich dieser später in einem Schreiben an den Patriarchen Nicephorus ausdrücklich darauf, dass er ihn seit dem Tage, wo er von seinem Stuhle Platz genommen, anerkannt und dies auch öffentlich bekundet habe.[3])

Doch wurde das Verhältnis der Studiten zum neuen Patriarchen bald gestört. Im J. 806 stellte nämlich der Kaiser an diesen das Ersuchen, er möge den abgesetzten Oekonom Josef wieder zur Ausübung dieser seiner Würde sowie seiner priesterlichen Rechte zulassen. Nicephorus gab dem Verlangen nach. Eine Versammlung von Bischöfen und Mönchen, zu welcher auch unser Abt geladen gewesen war, hatte die Rehabilitation Josefs für zulässig erachtet, und so mag er sich in Erwägung der schlimmen Folgen einer Abweisung des kaiserlichen Wunsches für berechtigt gehalten haben, »Oekonomie« walten zu lassen. Anders dagegen Theodor und sein Kloster.[4])

Dieser hatte schon in der Synode eine Erklärung gegen Josef abgegeben[5]) und richtete Tags darauf ein ehrerbietig gehaltenes Schreiben an den Patriarchen, worin er diesen dringend bat, den abgesetzten Priester Josef nicht zum Dienste im Heiligtum zuzulassen. Wohl sei er kein prinzipieller Gegner der »Oekonomie«, aber im vorliegenden Falle könne er eine solche absolut nicht gutheissen. Es werde aus einer Rehabilitation Josefs sicher ein grosses Schisma in der byzantinischen Kirche entstehen, und der Patriarch möge daher als guter Hirte lieber das eine Schäflein vom Opfern fernhalten, als dass die ganze Kirche von dessen

1) Theoph. Chronogr. I, 481.
2) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 837.
3) Ep. I, 25. 30.
4) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 837; vita B 265, A 156; relatio de T. et N. 1852.
5) In ep. I, 43 präcisiert Th. diese Erklärung (nach einem Kanon des heil. Basilius) also: Josef solle sich vom Zelebrieren enthalten, könne aber in seine Oekonomenwürde wieder eingesetzt werden.

Räude angesteckt werde.[1]) Der Brief blieb unbeantwortet.[2]) Nun enthielten sich Theodor und seine Mönche jedes weiteren Wortes in dieser Angelegenheit, mieden aber gewissenhaft die kirchliche Gemeinschaft mit dem rehabilitierten Priester Josef und dem Patriarchen.

So ruhte die Sache zwei Jahre lang. Sein Stillschweigen während dieser Zeit rechtfertigte Theodor später damit, dass er nicht mit der bischöflichen Würde bekleidet gewesen sei und darum keine Befugnis, noch weniger die Verpflichtung zur öffentlichen Missbilligung gehabt habe.[3]) Es war nicht Furcht, was ihn zu seinem Verhalten bewog, sondern er folgte hierin, wie er selbst sagt, den Vätern, die ebenfalls unter gewissen Umständen »Oekonomie« übten, d. h. von der strengen Rechtsforderung abstanden, um den Unverständigen kein Aergernis zu geben, aber doch durch ihr Nachgeben gleich dem Schiffer, welcher auch hie und da mit dem Steuer nachgeben muss, ihr Ziel erreichten.[4])

Im Jahre 808 kam das Verhalten der Studiten an die Oeffentlichkeit. Eines Tages richtete nämlich der Staatssekretär an den inzwischen zum Erzbischof von Thessalonich emporgestiegenen Bruder Theodors, Josef, die bündige Anfrage, warum er mit dem Hofe und dem Patriarchen keine kirchliche Gemeinschaft pflege. Dieser erwiderte offen, er habe nichts gegen die Kaiser (gemeint sind Nicephorus und sein zum Kaiser gekrönter Sohn Staurakius), nichts gegen den Patriarchen, wohl aber gegen den Oekonom, welcher die Ehebrecher eingesegnet habe und deshalb durch die heiligen Kanones seines Amtes entsetzt sei. Hierauf erfolgte vom

1) Ep. I. 30. — Hier können wir es uns nicht versagen, auf die Willkürlichkeit hinzuweisen, mit der Schlosser gewisse Quellen auszulegen beliebt. So lässt derselbe (l. c. S. 359) den Abt Theodor im vorstehend erwähnten Brief die Unzulässigkeit der Rehabilitation des Josef auf eine Weise begründen, dass dadurch der Studitenabt im schlimmsten Licht des Ehrgeizes und Hochmutes erscheint, während der Brief selbst wesentlich anders lautet. Durch diese Interpretationsweise lässt sich dann auch der Vorwurf gewinnen, den Schlosser (S. 313) gegen Th. erhebt, als »habe derselbe, wie manche Scheinfromme, wenn vom Handeln die Rede war, seinen Grundsätzen Schande gemacht«.

2) Vgl. ep. I, 25 (col. 988 D).

3) Ibid. col. 989 D.

4) Ep. I, 31; vgl. auch ep. I, 24. In ep. I, 49 unterscheidet Th. zwischen temporärer und perpetueller »Oekonomie«. Für letztere führt er als Beispiel an das Zugeständnis des hl. Athanasius an die Lateiner, statt »hypostasis« den Terminus »persona« gebrauchen zu dürfen, für erstere die Haltung des hl. Paulus in der Beschneidungsfrage.

Hofe die Antwort: »Unsere frommen Kaiser bedürfen deiner nicht, weder in Thessalonich, noch anderswo.« [1]) Man hatte schon früher die Erhebung Josefs auf den erzbischöflichen Stuhl von Thessalonich ungern gesehen, jetzt ergriff man sogleich die günstige Gelegenheit, den missliebigen Studiten von seiner Stelle zu entfernen.[2]) Nach aussen gab man als Grund an, dass er in der Kirche von Studion Messe gelesen habe.[3])

An den Briefen, die Theodor nun bald zur Verteidigung, bald zur Belehrung an Kleriker und Laien schrieb, müssen wir die Schärfe und Konsequenz bewundern, mit der er seinen Standpunkt gegen die »Verächter der kirchlichen Gesetze« zu rechtfertigen wusste. Vor allem betont er wiederholt, dass er es nicht mit dem Kaiser oder dem Patriarchen zu thun habe, sondern nur mit dem Oekonomen Josef. Dieser sei, weil er die ehebrecherische Verbindung eingesegnet habe, aus verschiedenen Gründen abgesetzt. Einmal ergebe sich seine Verurteilung aus dem VII. Kanon des Konzils von Neocäsarea, welcher den Priestern die Teilnahme am Hochzeitsmahle der Bigami verbiete. Nun sei aber eine zweite Ehe nicht unerlaubt und von Gott verboten, wie die eines Ehebrechers, und doch sei Josef bei der Hochzeit eines solchen volle dreissig Tage hindurch Gast gewesen.[4]) Und nicht nur das, er habe sogar den Ehebrechern und Unreinen bei ihrer Vermählung den Siegeskranz der Jungfräulichkeit aufgesetzt.[5]) Dazu komme, dass er durch den Gebrauch der gewöhnlichen Trauungsgebete bei Einsegnung der ehebrecherischen Verbindung die göttliche Person Christi herabgewürdigt und eine schwere Blasphemie gegen den

---

1) Vgl. ep. I, 31.
2) Vgl. ep. I, 23. 43.
3) Ep. I, 48.
4) Ep. I, 21.
5) Ep. I, 22. Anderwärts (ep. I, 50) erklärt Theodor, dass die Bekränzung bei der Trauung nur solchen Brautleuten zukomme, welche sich zum erstenmal vermählen, um anzudeuten, dass sie noch rein und unbefleckt seien. Darum dürfe auch an deren Hochzeitsmahl jeder Priester teilnehmen. Die zweite Ehe sei zwar geduldet nach dem Wort des Apostels 1. Kor. 7. 9, aber, weil aus der Unenthaltsamkeit hervorgehend, von den Vätern mit einer gewissen Busse belegt worden. Deshalb dürfe auch der Priester die Bigami nicht bekränzen, weil diese, als von der Begierlichkeit besiegt, einer solchen Auszeichnung nicht würdig seien. Erst nachdem die Bigami die ihnen auferlegte Busse geleistet hätten, dürfe er sie nach einem einfacheren Ritus einsegnen und auch an ihren Hochzeitsfeierlichkeiten teilnehmen. Vgl. noch ep. II, 191.

heiligen Geist begangen habe.[1]) Josef sei ferner abgesetzt durch einen andern Kanon, wonach der wegen eines Vergehens Exkommunizierte nur dann gehört werden dürfe, wenn er innerhalb Jahresfrist Schritte zu seiner Wiederaufnahme in die Kirche thue. Nun sei aber jener neun Jahre (797—806) ausserhalb der kirchlichen Gemeinschaft gestanden, und jetzt dränge er sich zum Hohne aller Gesetze wieder in dieselbe ein. Wohl behaupte er vom Patriarchen Tarasius seiner Zeit zur Vornahme der kirchlichen Akte beauftragt worden zu sein, allein das verdiene keinen Glauben und sei darum auch keine gültige Entschuldigung. Die Unrichtigkeit seiner anderen Behauptung, er sei von Tarasius nicht exkommuniziert worden, ergebe sich daraus, dass er sich neun Jahre hindurch der Celebration der heiligen Messe enthalten und auf der jüngsten Versammlung von der Zensur habe lossprechen lassen, was doch nur derjenige thue, der sich durch eine solche gebunden wisse.[2])

Aus diesen Gründen, so äusserte sich Theodor in mehreren Briefen an den Mönch Simeon, einen Blutsverwandten des Kaisers, würden die orthodoxen Mönche, die zur Zeit der Herrschaft der Möchie keine Furcht und Schwäche gezeigt, auch jetzt, wo sie unter einer gottesfürchtigen Regierung lebten, um eines einzigen Priesters willen nicht nachgeben.[3]) Als man Theodor auf die Entscheidung der Synode hinwies, entgegnete er, dass ihn auch das Urteil der fünfzehn Bischöfe nicht vom Rechte abbringen könne. Es hätten schon öfter Hirten der Kirche thöricht gehandelt, grosse Synoden veranstaltet, sich die Kirche Gottes genannt und scheinbar Eifer für die Kanones gezeigt, in Wirklichkeit aber gegen dieselben gearbeitet. Nicht das blosse Beisammensein von Bischöfen und Priestern mache den Charakter einer Synode aus, sondern die Berufung im Namen Gottes, zum Frieden und zur Beachtung der Kanones, zum Binden und Lösen nicht nach Willkür, sondern so, wie es nach gewissenhafter Prüfung der Wahrheit und dem Gesetze zu entsprechen scheine. Auch den Bischöfen sei kein Recht gegeben, über irgend einen Kanon sich hinwegzusetzen. Er müsse

---

1) Ep. I, 22. Das Einsegnungsgebet lautet zu deutsch: »Herr! Strecke deine Hand aus von deinem Heiligtum und verbinde deine Dienerin deinem Diener. Knüpfe sie zusammen in wechselseitiger Eintracht und vereinige sie in Einem Fleische, die du unter sich zu verbinden für gut befunden hast. Mache ihre Ehe ehrwürdig, bewahre ihr Ehebett unbefleckt und gib, dass sie tadellos wandeln« (in ep. I, 31. noch der Zusatz »mit reinem Herzen«).

2) Ep. I, 22.

3) Ep. I, 24.

bei seiner Erklärung stehen bleiben: entweder enthalte sich Josef aller priesterlichen Funktionen und sie (die Studiten) würden mit dem Patriarchen wieder in kirchliche Gemeinschaft treten, oder, wenn man das nicht wolle, so blieben sie auch fernerhin getrennt.[1])

Leider waren der offenen und entschiedenen Gegner kaiserlicher Willkür nur wenige.[2]) Hingegen gab es gerade unter denen, welche die berufenen Vertreter der Kirche und ihrer Rechte waren, nur zu viele, die dem Kaiser gegenüber ihre heiligen Pflichten einer feigen, unmännlichen Unterwürfigkeit nachsetzten. So klagt Theodor, dass selbst der Patriarch auf erneute Vorstellungen keine Antwort gebe und jede Audienz verweigere, in allem der fügsame Diener des Kaisers. Auch der Mönch Simeon, durch dessen Vermittlung Theodor dem Kaiser wiederholt die Gründe seines Verhaltens dargethan hatte, erwies sich als unzuverlässig und suchte dem Kaiser zu Gefallen zu sein.[3])

Ueberhaupt schien es allen in Amt und Würde Stehenden »recht und billig«, nicht den Zorn des Tyrannen auf sich zu laden, selbst solchen, die dem Mönchsstande angehörten.[4]) Nur die Bewohner von Studion wollten um keinen Preis von der Forderung der Deposition Josefs abstehen. »Wir Sünder beharren auf unserm Standpunkt, wenn ihr im Gebete wachsam seid, schreibt Theodor an Simeon, und werden nicht preisgeben die Wahrheit, nicht Gemeinschaft halten mit jenen, mag auch die Verbannung drohen, das Schwert glänzen oder der Scheiterhaufen lodern.«[5])

Bald aber mussten Theodor und die Seinigen erfahren, dass man am kaiserlichen Hofe nicht gesonnen war, sich um die kirchlichen Gesetze zu kümmern, auch wenn dieselben, wie es von ihrer Seite geschah, noch so ernstlich vorgehalten wurden. Vielmehr ging Nicephorus mit Gewaltmassregeln vor, als er sah, dass die Studiten durch keine Ermahnungen und Drohungen sich einschüchtern liessen. Der Patriarch musste auf seinen Befehl im Januar des Jahres 809 eine Synode einberufen, vor welche auch die Aebte Plato und Theodor, Erzbischof Josef und der Mönch Kalogerus geschleppt wurden. Schon längere Zeit vorher hatte

1) Ep. I, 24.

2) Verborgene Parteigänger hatten die Studiten allerdings genug in Byzanz, vgl. ep. I, 31.

3) Vgl. ep. I, 25. 26.

4) *Ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 840, vgl. auch ep. I, 31.

5) Ep. I, 26.

man das Kloster mit Soldaten umgeben und von jeder Verbindung mit der Aussenwelt abgeschlossen.[1]) Diese zweite »möchianische Synode« war aus geistlichen und weltlichen Grossen zusammengesetzt[2]) und soll nach Theodors Briefen folgende Sätze aufgestellt haben: 1) Die Verbindung Konstantins mit Theodota sei infolge erteilter Dispense als rechtmässig zu betrachten. 2) Ueber die Könige hätten die göttlichen Gesetze keine Gewalt. 3) Das Beispiel von einem Johannes dem Täufer oder Chrysostomus könne von den Mönchen für ihr Verhalten nicht geltend gemacht werden. 4) Ein jeder Bischof besitze das Recht der Dispensation von den heiligen Kanones. 5) Wer diesen Beschlüssen nicht zustimme, sei im Bann.[3])

Nun hatten die Eingriffe der weltlichen Gewalt in das kirchliche Rechtsgebiet ihren unverhüllten Ausdruck gefunden. Allerdings mögen vorstehende Thesen von der Synode vielleicht in einer etwas milderen Form ausgesprochen worden sein, immerhin müssen sie der Art gewesen sein, dass Theodor durch konsequentes Folgern zu seinen Aufstellungen kommen konnte. Denn sonst hätte er es nicht wagen dürfen, der Synode einen solch umstürzenden Satz wie »über die Könige haben die göttlichen Gesetze keine Gewalt« in den Mund zu legen, und dies selbst dem Papst gegenüber.[4])

Alsbald nach der Synode wurden Plato, Theodor und sein Bruder Josef auf die sog. Prinzeninseln bei Konstantinopel verbannt und dort getrennt von einander in strenger Haft gehalten.[5]) Die anderen Mönche, die einstweilen noch in Studion belassen wurden, suchte man, nachdem sie jetzt ihrer Führer beraubt waren, durch harte Behandlung und allerlei Drohungen zur Gemeinschaft mit dem Patriarchen zu bringen. Der Kaiser selbst kam eines Tages ins Kloster, in der Hoffnung, seine persönliche Gegenwart und Aufforderung würde wenigstens einen oder den andern derselben zur Nachgiebigkeit bewegen, allein vergeblich. Auch nicht Einer liess sich herbei, alle erwiesen sich als treue

1) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 840; ep. I, 48.

2) Ep. I. 34, 36. Es war diese Versammlung eine sog. σύνοδος ἐνδημοῦσα, worüber Näheres bei Hergenröther, Photius I, 38 ff.

3) Ep. I, 33. Vgl. auch ep. I. 34, 35, 38, 39, 48.

4) In ep. I. 33, 34.

5) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 840.

Jünger ihres Abtes.[1]) Dieser verfehlte aber auch nicht, sie durch Briefe unablässig zur Standhaftigkeit zu ermahnen und eingehend über die verschiedenen Streitpunkte zu belehren.[2])

§ 8.

## Beilegung der Wirren.

In dieser traurigen Zeit, in der die byzantinische Kirche völlig die Dienerin der staatlichen Willkür zu werden drohte und kaum noch eine menschliche Hilfe im eigenen Lande hiegegen möglich schien, wandte sich Theodor an den römischen Bischof als den von Christus eingesetzten obersten Verteidiger der Freiheit der Kirche. »Rette uns, Hirt der Kirche, die unter dem Himmel ist! Wir gehen sonst zu Grunde.« So schrieb er in seinem zweiten Brief an Leo III.[3]) »Ahme Christus, deinen Meister, nach und, wie Er einstens dem Petrus, so reiche du unserer Kirche deine Hand: Er einem eben ins Meer Versinkenden, du einer bereits in die Tiefe der Häresie Versunkenen. Eifere doch nach dem dir gleichnamigen Papst, und wie jener bei der aufschiessenden Häresie des Eutyches mit seinem Geist gleich einem Löwen sich erhob in seinen dogmatischen Briefen, wie allbekannt ist, so auch, ich wage es zu sagen mit Rücksicht auf den Namen, den du trägst, brülle du mit göttlicher Kraft oder vielmehr donnere gegen den jetzigen Irrtum, wie es sich gebührt .... Wir beschwören deine heilige Seele, dass sie uns wie ihre eigenen Schafe betrachte und durch ihre frommen Gebete aus der Ferne erleuchte und stärke. Wenn aber auch durch Belehrung, so wäre dies ein Zeichen deiner wunderbaren Herablassung, hat ja doch auch Christus an Abgar geschrieben und wurden auch von Aposteln und Heiligen viele Untergebene eines Schreibens ge-

1) Theoph. Chronogr. I, 484; vita B 269, A 160.

2) In diesen Korrespondenzen bediente sich Theodor der Kürze und Sicherheit halber einer Art Geheimschrift, indem er, und ebenso auch die Mönche in ihren Rückantworten, statt der Personennamen einen dafür bestimmten Buchstaben des Alphabets einsetzte, in der Weise, dass z. B. für Plato $\alpha$, für den Erzbischof Josef $\beta$ u. s. w. geschrieben wurde; vgl. ep. I, 41.

3) Ep. I, 33. — Ein erster Brief an den Papst, den Theodors Schüler Epiphanius besorgen sollte, war von Theodor aus Furcht vor dem Kaiser wieder vernichtet worden, vgl. ep. I, 34.

würdigt.«[1]) Theodors Wunsch wurde erfüllt. Leo sandte den mutigen Bekennern ein Trostschreiben, das von den Mönchen mit ausserordentlicher Freude aufgenommen wurde und ihnen in ihrer schweren Bedrängnis eine grosse Genugthuung und Erhebung war. Theodor sprach alsbald in einem neuen Schreiben seinen innigsten Dank dafür aus.[2]) Zugleich legte er nochmals seine Ansichten über das ganze Verfahren der Möchianer dar und betonte besonders, dass bei Anerkennung desselben Christus und sein heiliges Evangelium als der Unwahrheit schuldig erscheinen, ja der ganze alte und neue Bund aufgelöst würde. Dieses schreckliche Unheil komme einzig und allein daher, weil die Möchianer nicht auf Gottes Gebot, sondern nur auf des Kaisers Willen gesehen hätten. Dem gegenüber möge Leo unter Leitung des heiligen Geistes erwägen, was der Wille Gottes sei, und danach handeln. Auch bat Theodor seinen Freund Basilius, Abt des griechischen Klosters St. Saba zu Rom, um seine Vermittlung und Beihilfe für die Sache der bedrängten byzantinischen Kirche.[3])

Indes wollte der Papst, ohne auch die andere Partei gehört zu haben, kein förmliches Urteil fällen. Denn die Studiten konnten ja auch in übertriebenem Eifer für die Wahrung der Vorschriften des Evangeliums und der Kanones leicht die Grenze des erlaubten Widerstandes gegen Kaiser und Patriarch überschritten und in der Drangsal ihrer harten Verfolgung die näheren Verhältnisse der Möchie und der Ehebrechersynode unrichtig oder zu schwarz geschildert haben.[4]) Auch war ihm darüber noch kein Bericht von dem Patriarchen zugegangen, dem er doch als Oberhirten vor allem Gehör schenken musste. Ueberdies mochten ihn die infolge der politischen Vorgänge der letzten Jahrhunderte ohnehin etwas gespannten Beziehungen zum griechischen Hof zur Vorsicht und

---

1) Theodor hat die Erzählung über den Edessenerkönig Abgar als geschichtliche Wahrheit hingenommen. Vgl. jedoch Tixeront, Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar, Paris 1888, 137—140; Carrière, La légende d'Abgar dans l'histoire d'Arménie de Moïse de Khoren, Paris 1895, 371.

2) Ep. I, 34.

3) Ep. I, 35.

4) Aus ep. I, 28 wissen wir, dass auch die Möchianer in Rom eifrig für ihre Sache thätig waren, und zwar mit solchem Erfolg, dass dort eine zeitlang der Oekonom Josef für völlig unschuldig gehalten worden war, während die Theodorianer für Aposchisten gegolten hatten. Späterhin war Theodor beim Papst neuerdings verdächtigt worden, als nehme er nämlich die von Sophronius verurteilte Lehre der Monophysiten Barsanuphius, Isaias, Dorotheus und Dositheus an, wogegen er sich in einem Briefe an Leo entschieden verwahrt; vgl. ep. I, 34.

Zurückhaltung mahnen, damit er nicht, solange es sich vermeiden liess, denselben noch mehr abstosse. So konnte Leo die Verbannten, denen, wie ihm klar war, auch bei etwa vorhandener Schuld sicherlich zu viel geschah, einstweilen nur zur Geduld ermahnen und auf einen günstigeren Zeitpunkt zu einem Eingreifen seinerseits vertrösten.[1])

Inzwischen dauerte die Verfolgung der orientalischen Mönche mit unverminderter Heftigkeit und Gewalt fort. Die Wärter, denen die Einzelnen zur Haft anvertraut wurden, waren zwar meist selbst wieder Mönche, übertrafen aber noch die Laien in der rohen und grausamen Behandlung ihrer Gefangenen.[2]) Beispielsweise sei angeführt, was Theodor von dem Nachfolger seines Bruders auf dem erzbischöflichen Stuhl von Thessalonich berichtet. Derselbe habe von einem Abt namens Euthymius verlangt, er solle, wie sonst die orthodoxen Bischöfe, so auch ihn bei der heiligen Messe commemorieren. Als sich dieser dessen beharrlich weigerte, habe er ihm in der »Kirche zum Erzengel« zuerst ungefähr 260 Peitschenhiebe und kurz darauf noch weitere 200 geben lassen, so dass das Blut hervorgequollen sei und die Kleider der Umstehenden bespritzt habe. Euthymius sei dann halbtot in seinem Blute dagelegen, bis sich endlich eine mitleidige Seele seiner erbarmt, ihn in ihr Haus aufgenommen und verpflegt hätte.[3]) Da die Mönche nach allen Richtungen hin zerstreut wurden, nach Phrygien, Bithynien, Mazedonien, nach dem Chersones und selbst nach der fernen Insel Lipara bei Sizilien, so hatten sie oft weite Reisen an ihren Verbannungsort zurückzulegen. Hiebei kam es nicht selten vor, dass sie auf ihren Wanderungen gerade an den Thüren ihrer Standesgenossen vergeblich um Obdach baten und dann in irgend einer Höhle Schutz und Unterschlupf suchen mussten.[4]) Kurz, die Lage der verfolgten Studiten war eine sehr klägliche, und nicht nur sie, sondern auch ihre geheimen Anhänger sowie jene Mönche, die man nicht verjagt hatte, damit es den Anschein gewinne, als wäre nur das Kloster Studion gegen die von der möchianischen Synode gefassten Beschlüsse, mögen

1) Hier sei gelegentlich bemerkt, dass sich Theodor in seiner Verbannung besonders durch täglichen Empfang der heiligen Kommunion zu stärken suchte, und zwar empfing er dieselbe nur unter der Gestalt des Weines, welchen er in einem gläsernen Kelch zu konsekrieren pflegte; vgl. ep. I, 57.

2) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 840; ep. I, 40.

3) Ep. I, 52.

4) Vgl. *ἐπιτάφιος εἰς Πλ.* 841; ep. I. 48, 49.

freudig aufgeatmet haben, als endlich eine Wendung der Dinge eintrat.[1])

Kaiser Nicephorus war durch seine schmutzige Habsucht, zu deren Befriedigung er vor keiner Gewaltthat, selbst nicht vor Eidbruch und Lüge zurückscheute,[2]) immer mehr verachtet und verhasst geworden, und es stand nahe daran, dass er durch einen Aufstand Thron und Leben verloren hätte. Als er denselben mit Gewalt und List niedergeworfen hatte, unternahm er im Monat Mai des Jahres 811 einen Feldzug gegen die Bulgaren. In diesem fand er bald darauf den Tod. Sein Kopf wurde auf einem Pfahle aufgespiesst und dem Gespötte des Volkes preisgegeben.[3]) Staurakius, sein Sohn, war schwer verwundet aus dem Kampfe entronnen. Er wurde zwar zum Kaiser ausgerufen, aber wegen seiner durch die Wunden herbeigeführten Unfähigkeit zur Regierung, die er übrigens ganz im Geiste seines Vaters fortführen zu wollen schien, bereits im Oktober desselben Jahres durch seinen Schwager, den Kuropalates Michael, ersetzt. Staurakius soll kurz darnach gestorben, sein Weib Theophano in ein Kloster verwiesen worden sein.[4])

Unter dem neuen Herrscher fand der Streit zwischen den Möchianern und Studiten ein rasches Ende. Der Mann, um dessenwillen so viel Unheil in weite Kreise des byzantinischen Reiches getragen worden war, der Oekonom Josef, wurde abermals suspendiert, die früheren Dekrete des Patriarchen zu Gunsten der Möchie aufgehoben und die Verbannten zurückgerufen. Da nun kein Hindernis mehr im Weg stand, schlossen sich die Mönche auch wieder dem Nicephorus an, und Theodor ward sogar dessen vertrauter Freund, ein sicherer Beweis dafür, dass es ihm bei seiner Opposition nur um die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gesetze zu thun gewesen war.[5]) Wie aufrichtig es Theodor mit dem Frieden meinte, dafür sprechen auch seine Bemühungen andere noch widerstrebende Mönche, wie z. B. den Abt Anton von St. Peter, für die Aussöhnung mit dem Patriarchen zu gewinnen.[6]) Das gleiche Lob muss andererseits auch Nicephorus nachgesagt

---

1) Vgl. ep. I, 39.
2) Vgl. Theoph. Chronogr. I, 486 sq.
3) Theoph. Chronogr. I, 489 sq.
4) Vita B 272, A 164; Theoph. Chronogr. I, 492 sqq.
5) Hergenröther, Photius I, 269 f.; Ehrhard, Kirchenlexikon [2] IX, 250 f.
6) Vgl. ep. I, 56.

werden. Als nämlich Abt Plato im Jahre 813 zum Tod erkrankte, bat er ihn persönlich um Verzeihung für alles Vorgefallene, und erwies ihm die letzten Ehren.[1])

So war der erste Zusammenstoss Theodors mit dem Cäsaropapismus siegreich und rühmlich für ihn verlaufen. In den langen Kämpfen dieses bitteren Streites hatte es sich gezeigt, dass das byzantinische Reich noch Männer besass, die eher Blut und Leben daransetzten, als dass sie den Eingriffen der weltlichen Machthaber in die kirchliche Rechtssphäre ruhig zugesehen und der Kirche die Freiheit feige hätten rauben lassen. Ob dieser Widerstand allerdings auf die Dauer Erfolg haben werde, musste schon bei den damaligen Verhältnissen bezweifelt werden. Denn der gleiche Kampf hatte auch bewiesen, dass das cäsaropapistische Streben am byzantinischen Kaiserhofe seit dem Bilderstreit nur allzu fest gewurzelt war und, was noch bedenklicher erschien, von dem weitaus grösseren Teil der Unterthanen, selbst von jenen, die das Unwürdige und Verderbliche einer Knechtung der Kirche am ehesten hätten empfinden und mit aller Kraft abschütteln sollen, wir meinen die Bischöfe und Priester, kaum recht erkannt, ja als etwas Selbstverständliches und Berechtigtes gefördert und unterstützt wurde. Indes, wie bis jetzt, so werden wir es auch im weiteren Verlaufe seines Lebens bestätigt finden, Theodor achtete weder auf Ansehen und Macht seiner Gegner noch auf die Zahl seiner Streitgenossen. Ueberall, wo ihn die Pflicht rief, war er auf seinem Posten. Und so wandte er sich auch jetzt wieder mit ganzer Seele der Leitung seiner Mönche zu, die er übrigens auch in den Zeiten der Trennung und Verfolgung nie vergessen oder vernachlässigt hatte.[2])

1) Ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 845; vita A 166.
2) Vgl. C. Parva ss. 87, 101 u. a.



## III. Kapitel.

# Theodors reformatorisch-ascetische Thätigkeit.

Die vorausgehende Betrachtung hat mehrfach gezeigt, dass das byzantinische Mönchtum nicht mehr auf der Höhe seiner früheren Vollkommenheit stand. Hieran trugen hauptsächlich Schuld die Missachtung, die man den kirchlichen Vorschriften betreffs des Klosterwesens entgegenbrachte, sodann die grossen dogmatischen Streitigkeiten und die immer weiter um sich greifenden Bestrebungen des Staates auf kirchenpolitischem Gebiet, zwei Erscheinungen, die beide fast das ganze höhere Interesse der theologischen Kreise beherrschten.[1]) Theodor, der das Darniederliegen des geistlichen Lebens in seinen berufenen Pflanzstätten, den Klöstern, mit tiefem Schmerz wahrgenommen, hatte schon als junger Mönch erkannt, dass hier nur zwei Dinge helfen könnten: nämlich Unterwerfung unter die kanonischen Bestimmungen über das Ordensleben und Rückkehr zu den bewährten Regeln der alten Meister des geistlichen Lebens, namentlich des heiligen Basilius. Von dieser Ueberzeugung war denn auch seine ascetische Thätigkeit als Abt von Sakkudion und insbesondere von Studion geleitet, und deshalb erscheint sie auch für ihre Zeitverhältnisse vornehmlich als eine reformatorische.

## § 9.

### Verhältnis Theodors zu den früheren Ascetikern.

Theodor hatte in Sakkudion unter der weisen Führung seines Oheims Plato eine ausserordentliche Liebe und Verehrung für den heiligen Basilius gewonnen. Er sah in ihm, was man ja auch heute noch diesem Kirchenlehrer nachrühmt, »den Vater des griechischen Mönchtums«. Darum waren auch dessen ascetische Schriften, wie schon bemerkt,[2]) eine Lieblingslektüre unseres Abtes. Seine

1) Vgl. Schiwietz, S. 7 ff.
2) Vgl. § 4.

ascetische Lehre galt ihm als das Ideal für Mönche. So weist er einmal, von einem Archimandriten über einen Punkt des klösterlichen Lebens befragt, diesen kurzer Hand an Basilius, indem er dazu bemerkt: »Ohne Basilius ist kein gottgefälliges und segensreiches Leiten und Geleitetwerden für Abt oder Mönch möglich. Wer ihm folgt, folgt dem heiligen Geist; wer ihm aber nicht glaubt, glaubt Christus nicht, der durch ihn gesprochen hat.«[1]) In seinem Testament legt er seinem Nachfolger ans Herz, nicht die Gesetze und Regeln der Väter, namentlich nicht die des heiligen Vaters Basilius zu übertreten, sondern alle seine Worte und Werke nach einem Ausspruch der heiligen Schrift oder gemäss der Sitte der Väter einzurichten.[2]) In ähnlicher Weise hebt er noch an vielen andern Stellen seiner Schriften die Vorzüge der Basilianischen Ascese hervor, wie er selber auch sein und seiner Mönche Leben getreu nach deren Anleitung ordnete. Wir werden weiter unten genauer sehen, wie der ascetische Geist »des göttlichen und grossen Basilius« bei Theodor sozusagen in Fleisch und Blut übergegangen war und durch ihn auch wieder dem gesamten byzantinischen Mönchtum eingepflanzt wurde.[3])

Aus der vorzüglichen Wertschätzung, die Theodor dem heiligen Basilius entgegenbrachte, erklärt es sich schon zum Teil, warum sich in seinen Schriften so wenig Anklänge an andere byzantinische Ascetiker finden.[4]) Diese Thatsache wird noch begreiflicher, wenn wir beachten, dass ihm selber auf dem Gebiete des inneren Lebens ein reicher Schatz von Erfahrungen zu Gebote stand, aus dem er auch für seine ascetischen Vorträge sehr gern schöpfte. Der Hauptgrund aber, warum sich bei Theodor trotz seiner unablässigen Beschäftigung mit den früheren Ascetikern und trotz seiner grossen Ehrfurcht vor ihren Lehren kaum eine eigentliche Anlehnung an sie nachweisen lässt, liegt darin, dass er immer wieder auf die erste, reichste und lauterste Quelle aller Ascetik zurückgegangen ist, auf die heilige Schrift. An ihre ascetischen Grundsätze hat er sich vor allem angelehnt.

Da nun die byzantinische Ascetik inhaltlich ganz auf der

1) Ep. II, 164.
2) Migne 99, 1820.
3) Vgl. ep. II, 182; Test. 1816.
4) So haben wir z. B. bei Theodor, C. Parva ss. 29. 47, nur zwei Citate aus Joh. Klimakus gefunden, obwohl er dessen Κλῖμαξ so hoch schätzte, dass er ihn mit sich in die Verbannung nach Boneta genommen hat (cf. ep. nov. 78).

patristischen, besonders auf Basilius dem Grossen fusst,[1]) da ferner die byzantinischen Ascetiker, wie es überhaupt alle Geisteslehrer thun müssen, auch »von den Früchten des Baumes zehrten, den der heilige Geist« in den Büchern der heiligen Schrift »selbst gepflanzt, und aus den Quellen des göttlichen Erlösers tranken«,[2]) die dort fliessen, so begreift sich unschwer das Fehlen eines Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Theodor und den früheren ascetischen Schriftstellern seiner Sprache, wie Markus, Isaias, Dorotheus, Nilus, Joh. Klimakus, Joh. Moschus, Antiochus, Monachus, Maximus Confessor u. a. Diese waren ihm, wie seine gelegentlichen Erinnerungen an sie beweisen, alle wohl bekannt. Allein dadurch, dass er seine Ascese unmittelbar aus der heiligen Schrift und daneben mit gleicher Liebe nur noch aus dem heiligen Basilius und seinen eigenen Erfahrungen schöpfte, hat er sich ihnen gegenüber eine anerkennenswerte Selbständigkeit bewahrt. Doch will damit nicht gesagt werden, dass er von ihnen überhaupt keine Anregung und Förderung erfahren hätte. Es ist vielmehr als sicher anzunehmen, dass seine eigenen ascetischen Grundsätze durch den fleissigen Umgang mit ihnen bedeutend an Klarheit und Sicherheit gewonnen haben.[3])

Aus dem, was gerade über die Quellen jeder echten Ascese, im besonderen der byzantinischen, gesagt wurde, verbietet es sich, von einem wesentlichen Unterschied zwischen der ascetischen Lehre Theodors und jener der eben genannten Ascetiker zu reden. Soweit sich beide überhaupt mit einander vergleichen lassen — wir haben nämlich auf keiner Seite vollständige Systeme der Ascese vor uns und dürfen deshalb immer nur entsprechende Gedankenreihen zu einander in Vergleich setzen — stehen sie sich an innerem Gehalt ziemlich gleich. Doch einen gewissen Vorrang möchten wir hier unserem Abt insofern zusprechen, als er seine ascetischen Lehren viel häufiger und eingehender durch biblische Aussprüche und Beispiele begründet als andere, wie z. B. Joh. Klimakus, der seine Ascese mehr auf verstandesmässiger Grundlage aufbaut und durch eigene Erfahrungsbeispiele illustriert. Vor

---

1) Vgl. A. Ehrhard, Die theol. Litteratur d. gr. K., in Passauer Monatsschrift 1896, S. 97.

2) Kranich, Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr., Paderborn 1896, S. 97 f.

3) In seinem Test., col. 1816, spricht Theodor von »πολλὴν ψυχικὴν λυσιτέλειαν«, die er von den alten Ascetikern empfangen habe.

jenen aber, die gleich ihm die heilige Schrift gerne verwerten, wie besonders Antiochus in seinen »Pandekten der heiligen Schrift«, hat Theodor das voraus, dass die Anwendung von Bibeltexten bei ihm nicht unvermittelt und zusammenhangslos, sondern natürlich und ungezwungen und dabei so ganz an die konkreten Klosterverhältnisse, an das praktische Leben überhaupt, angepasst erscheint.[1]) Unbedenklich aber dürfen wir Theodor den Ehrenplatz vor den genannten Ascetikern einräumen, was die äussere Darstellung anlangt, in die er seine Gedanken über das geistliche Leben gekleidet hat. Diese ist nämlich bei ihm frisch und lebendig, klar und überzeugend, bald schwungvoll poetisch, bald väterlich ernst, dabei immer packend und fesselnd, was von jenen wenigstens nicht für alle ihre Schriften behauptet werden kann.[2])

§ 10.

## Grundzüge der ascetischen Lehre Theodors.

### I.

### Von den Prinzipien der christlichen Ascese.

Es ist ein schöner Gedanke, den der grosse Studitenabt einmal ausgesprochen hat, dass das menschliche Leben auf Erden wieder ähnlich werden muss dem gottseligen Wandel unserer Stammeltern im Paradies.[3]) Er will damit sagen, dass damals die Menschheit ihrer Bestimmung zur Vollkommenheit, d. h. zur Verähnlichung und Vereinigung mit Gott, ihrem Herrn und Schöpfer, am nächsten war und darum auch jenen Zustand immer wieder zu erreichen suchen müsse.

---

1) Vgl. bezüglich der Pandekten des Antiochus auch das Urteil A. Ehrhards, Das griechische Kloster Mâr-Sâba, in der Römischen Quartalschrift 1896, 46 und in Krumbachers byz. Litteraturgesch. 146.

2) Man lese nur z. B. einige Kapitel des liber de mon. exercitatione v. hl. Nilus (Migne, 79, 720—809) und dagegen irgend welche Sermonen v. hl. Th., und man wird alsbald den formellen Unterschied zu Gunsten des letzteren erkennen, obwohl doch auch N., der feingebildete frühere Staatsmann, einen schönen Stil schreibt.

3) C. Magna s. 38.

Wie richtig der Gedanke Theodors ist, beweist die allgemeine Beobachtung, dass das Streben nach Selbstvollendung und nach Glückseligkeit all' den verschiedenen religiös-sittlichen Uebungen der Völker oder, mit andern Worten, jeglicher Ascese zu Grunde liegt.[1] Dabei sind allerdings die äusseren Formen, worin dasselbe bethätigt wird, im einzelnen sehr mannigfaltig. Speziell im Christentum hat der Drang des Menschen nach Vollkommenheit ein ewig gültiges und höchstes Ideal gefunden an Jesus Christus, dem menschgewordenen Gottessohn. Diesem nachzufolgen gilt darum auch unserm Geisteslehrer als erstes Lebensgesetz eines wahren Asceten und überhaupt eines jeden Menschen, da der Herr selber diese Nachfolge ausdrücklich gefordert habe und auch schon unser Verhältnis zu ihm — als Glieder seines Leibes — und unsere Hoffnung auf Verherrlichung mit ihm dieselbe naturgemäss und notwendig erheische.[2]

Mit dieser prinzipiellen Auffassung Theodors vom Ziele jeglicher, und insbesondere der christlichen Ascese hängt weiterhin zusammen seine Auffassung vom Ordensstand als dem Ideal des christlichen Lebens. Er war nämlich der festen Ueberzeugung, dass ein Mönch leichter und sicherer als der in der Welt lebende Christ seinem erhabenen göttlichen Vorbilde Jesus Christus nachfolgen kann.[3] Und gewiss können wir unserm Studiten in seiner Wertschätzung des Klosterlebens nicht Unrecht geben, wenn wir das Leben und Treiben in der Welt betrachten und dazu die geschichtliche Thatsache, dass gerade in den Klöstern oder doch wenigstens unter deren Einfluss das Streben nach der christlichen Vollkommenheit die schönsten Blüten getrieben und die edelsten Früchte gezeitigt hat. Damit wollen wir uns aber nicht des Vorbehaltes begeben, dass die Nachfolge Jesu grundsätzlich an keine bestimmte Lebensform gebunden ist, und auch nicht der Unterscheidung zwischen Orden und Orden und zwischen Kloster und Kloster.

Eigentümlich ist dem Abt Theodor, und es ist das ein Beweis seines feinen psychologischen Verständnisses, dass er in seinen Unterweisungen über das ascetische Leben das Moment der Vollendung, die sich der Mensch durch dasselbe erringen soll, hinter dem der Beseligung, die er zugleich damit finden wird, zurück-

---

1) Vgl. Frz. A. Göpfert, Moraltheologie, Paderborn 1897—98, I. 243.
2) Vgl. C. Parva ss. 1, 2, 8, 10, 100. Magna s. 3.
3) Vgl. Test. l. c. 1816; ep. II, 165; siehe auch unten § 11, II.

treten lässt. Er wusste wohl, wonach das menschliche Herz vor allem dürstet, und darum war die Glückseligkeit des Himmels sozusagen sein ständiges Thema.[1]) »Mein innigster Wunsch ist es, so sagt er einmal zu seinen Zuhörern,[2]) euch durch meine armseligen Vorträge eine Art Leiter zu bauen, die von der Erde bis zum Himmel reicht, damit ihr so hinansteigen könnet zum erhabenen Gipfel der Tugenden, aber auch hinabzudringen vermöget in die Tiefen eures Herzens, in das Innerste eures Körpers, in die Unbeständigkeit und Flüchtigkeit des menschlichen Lebens, in die Eitelkeit und Vergänglichkeit aller menschlichen Dinge. Ich möchte euch durch meine Worte aus dieser Welt hinüberversetzen ins bessere Jenseits, ich möchte Unaussprechliches und Wunderbares und Unermessliches aufzeigen, das weder in Wort und Zahl, noch nach Grösse und Beschaffenheit sich begreiflich machen lässt, nämlich die uns hinterlegten ewigen Güter. Ich möchte euch hinstellen vor das Angesicht des lebendigen Gottes, des Herrn und Schöpfers aller Dinge, und, wie im Bilde, euch schauen lassen jenes unermessliche Land mit seinem wunderbaren Reichtum und ewigen Frieden, mit seiner unbegrenzten Freude und immerwährenden Wonne und dauernden Unsterblichkeit, mit den Gezelten der Engel, mit den unaufhörlichen Freudentänzen und mit dem göttlichen Erbe aller Seligen, damit ihr dadurch gerührt, erleuchtet, gefestigt jegliche verkehrte Handlung meidet, damit ihr süss findet nur die ewig dauernde, uns allen aufbewahrte Seligkeit, bitter aber alles Irdische und Vergängliche.«

Dieselbe sichere und korrekte Auffassung, wie vom Ziel der Ascese, zeigt Theodor auch hinsichtlich ihres Wesens. Die folgende Stelle bietet uns seine Ansichten darüber. »Brüder, lasst uns nicht abirren von unserm Ziel und von unserer herrlichen Aufgabe, sondern hören wir auf das Wort des Herrn: „Das Himmelreich ist in euch“ (Luk. 17, 21), und obliegen wir mit Sorgfalt Tag für Tag unserer Aufgabe, indem wir nicht Schätze von Gold und Silber uns aufhäufen, sondern den Schatz eines unverfälschten Glaubens, indem wir ein sittenreines Leben führen in Gehorsam und Geduld, Erniedrigung und Langmut oder, um es kurz zu sagen, in der Liebe, die ja das „Band aller Vollkommen-

1) Vgl. C. Magna s. 54. Siehe auch, was Kranich (Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr.) S. 19ff. in dieser Beziehung über B. sagt.

2) C. Magna s. 71.

heit“ (Kol. 3, 14) ist.« [1]) Theodor verlangt also, dass alles Streben nach der Tugend von dem wahren Glauben ausgehen und in der christlichen Liebe gipfeln muss. Aus dem Glauben heraus müssen wir leben, müssen wir handeln, das Leben selbst aber muss durchdrungen sein von der Liebe. »Denn der Glaube, der „durch die Liebe thätig“ (Gal. 5, 6) ist, vollendet unser Heil. An beiden hängt die Rettung unserer Seelen. Weder der Glaube allein noch das Leben an sich kann uns retten, sondern das eine muss sich mit dem andern verknüpfen und verbinden, dann werden wir auch sicher uns durchringen „zur vollkommenen Mannheit, zum Masse des vollen Alters Christi“ (Eph. 4, 13) und mit den Heiligen gelangen zu den verheissenen Gütern.« [2])

Mit dem heiligen Basilius lehrt auch Theodor, dass es ohne Glauben keine wahre und gesunde Ascese gibt, dass vielmehr gerade der Glaube die Basis alles christlichen Lebens und Strebens ist, während die übernatürliche Liebe Kern und Stern desselben ausmacht.[3]) Rechtmässiger Glaube und werkthätige Liebe müssen sich beisammen finden, im Gerichte Gottes kann eines ohne das andere nicht bestehen.[4])

Beiden Geisteslehrern ist ferner die Unterscheidung von Zuständen oder Stufen, die Lehre von einem Fortschreiten und Aufwärtssteigen der christlichen Ascese gemeinsam. So ruft Theodor seinen Mönchen einmal zu: »Meine lieben Söhne, begnügen wir uns nicht mit dem bisher Erreichten, sondern lasst uns mit verjüngtem Geist aufwärts streben! Die Kraft eurer Seele möge sich erneuern wie die eines Adlers! Immer weiter und weiter lasst uns schreiten, nicht etwa von dem Irrtum befangen, als habe die Tugend und der Aufstieg zu ihr je eine Grenze, bis dass wir im Tode hinaustreten aus dieser Zeitlichkeit hinüber in die Ewigkeit.« [5]) Ein anderes Mal führt er aus: Wie die Weltleute irdische Häuser aufführen und alle Sorgen auf eine prachtvolle Ausstattung derselben verwenden, so sollen es sich jene, die nach der christlichen Vollkommenheit streben, angelegen sein lassen, dass das geistige Gebäude ihrer Seele, »der Tempel Gottes«, herrlich dastehe, dass sein Ausbau unablässig betrieben werde, indem

1) C. Parva s. 23.
2) C. Magna s. 29, vgl. noch ss. 28, 113.
3) Vgl. Basil. reg. br. bei Migne, P. G. 31, 1080; Kranich l. c. 2. 6f. 21 ff.
4) Vgl. C. Parva ss. 74. 82.
5) C. Magna s. 22.

sie Tugend um Tugend sich erwerben, wovon eine jede mit der andern verknüpft sei, die aber alle zusammen wieder geeint und gefestigt seien in der Liebe.[1]) »Die Tugend, so äussert er sich an anderer Stelle, ist ihrer Natur nach ein Immerbewegliches. Sie macht in ihrem Lauf nach vorwärts nie Halt, sondern führt diejenigen, die sich ihr hingeben, zu immer Höherem hinauf .... Es gibt keinen Stillstand im Guten, denn Stillstand im Guten ist der Anfang zum Bösen. Lasst uns darum, meine Brüder, nicht still stehen auf dem Weg der Tugend, sondern immer thätig und frisch sein, vorwärts schreitend von Tugend zu Tugend.« [2])

Kranich[3]) macht da, wo er die Lehre des heiligen Basilius von den drei Hauptperioden in dem innern Leben der Seele, die der Heiligung entgegengeführt werden soll, bespricht, die zutreffende Bemerkung, dass dieser wenigstens in der Sache die übliche Terminologie von der via purgativa, illuminativa, unitiva getroffen und festgehalten habe. Gleiches lässt sich auch für Theodor behaupten. Auch er kennt recht gut die Unterscheidungen von Anfang, Fortschritt und Vollendung des geistlichen Lebens, von Incipientes, Proficientes und Perfecti, und nicht selten wendet er sich in seinen Vorträgen von den Neulingen im geistlichen Leben zu den darin Ergrauten oder bemerkt bei einzelnen Besprechungen, dass deren tieferes Verständnis nur den erfahreneren Mönchen möglich sei.

## II.

## Die Hindernisse und die Mittel der christlichen Ascese.

Die christliche Ascese hat nach Theodors Ueberzeugung nur die eine grosse Aufgabe, den Menschen ihr ewiges Ziel leichter erreichbar oder vielmehr sicher und unverlierbar zu machen. Deshalb preist er auch so oft seine Mönche und sich selbst glücklich ob der Auserwählung zu dem heiligen Mönchsstand, weil hier die Hoffnung auf die ewige Glückseligkeit mehr gesichert sei.[4])

Aber er war sich doch auch wohl bewusst, dass das ascetische Leben selbst hinter den Mauern eines Klosters genug der Feinde

1) C. Parva s. 55.
2) C. Parva s. 108.
3) l. c. 5.
4) Vgl. z. B. C. Magna ss. 1. 27, Parva s. 94.

und Widersacher habe, und er kannte dieselben sehr genau. Die erste und in gewissem Sinne einzige Gegnerin des geistlichen Lebens war ihm die Sünde. Gegen sie erhebt er darum oftmals seine warnende und abmahnende Stimme. »Wissen wir nicht, ruft er seinen Zuhörern zu, was die Sünde uns angethan hat? Hat nicht sie uns aus dem Paradiese verjagt, aus Unsterblichen zu Sterblichen gemacht? Hat nicht sie uns in dieses mühselige Leben hineingestossen? Kam und kommt nicht immer noch alles Uebel aus ihr? Fliehen wir sie darum als das Verderblichste, was es gibt, und hassen wir sie, wie es ihr gebührt, lieben wir dagegen die Tugend, die uns aus Menschen zu Engeln macht, ... die uns mit Gott vereinigt.«[1]) Die Knechtschaft der Sünde hält er für schrecklich und das Leben in ihr für das traurigste. Lieber will er den wilden Tieren preisgegeben sein als den verderblichen Leidenschaften, denn dort geht nur der Leib, hier aber der Leib und die Seele zu grunde.[2])

Den nächsten gefährlichen und mächtigen Feind des Strebens nach christlicher Vollkommenheit sah er in dem Urheber der ersten Sünde, im Teufel. Wie dieser einstens im Paradies die Kräfte der menschlichen Seele verdorben habe, so sei er auch jetzt noch immerfort unermüdlich thätig, um die Menschen ins Verderben zu ziehen.[3]) Am meisten habe er es auf jene abgesehen, die in besonderer Weise nach der Vollkommenheit strebten, wie z. B. die Mönche, da deren Fall zugleich viele schlimmen Folgen für andere nach sich ziehe.[4]) Der Satan wisse, dass den guten Menschen im Himmel eine grosse Glückseligkeit aufbewahrt sei, und darum suche er sie ihnen in seinem unersättlichen Neid mit aller List und Gewalt abzustreiten.[5])

Als weitere Hindernisse des ascetischen Lebens bespricht Theodor besonders häufig noch die Versuchungen. Diese müssten, so lehrt er, dem ewigen seligen Leben im Himmel mit einer gewissen Notwendigkeit vorangehen, gerade so wie der rauhe Winter dem wonnevollen Frühling. Darum gebe es auch keine Zeit und keinen Abschnitt im Leben des Menschen, wo seine Seele vollständig gesichert und bewahrt bleibe vor Versuchungen. »Solange wir im Fleische sind, droht allenthalben Gefahr und Kampf. Doch hat es nie einen Heiligen gegeben, welcher der Länge des

---

1) C. Parva s. 79; vgl. auch ss. 4 und 117.
2) C. Parva s. 26.
3) C. Magna s. 30.
4) Vgl. C. Magna ss. 5, 24, 44; Parva ss. 101, 102.
5) Vgl. C. Parva ss. 106, 110.

Kampfes überdrüssig geworden oder seinen Beschwerden erlegen wäre.«[1]) Diese Kämpfe wider das Böse müssten und könnten von jedem Christen durchgefochten werden, da wir ja Christus zum Helfer und Genossen im Streite hätten. Denn er habe versichert: »Ich werde dich nicht verlassen und nicht aufgeben« (Jos. I, 5) und »wenn Christus für uns, wer wollte gegen uns sein?« (Röm. 8, 31)

Als Quellen, aus denen die Versuchungen entspringen, nennt Theodor die üblichen drei: den Teufel, die Welt und das eigene Fleisch.[2]) Seine näheren Erörterungen über die so mannigfach wechselnde Angriffsweise dieser Feinde des Menschen, über ihre erfolgreiche Bekämpfung zeugen von einer ausserordentlichen Seelenkenntnis, von einer seltenen Vertrautheit mit den Strebungen und Irrungen des menschlichen Herzens. Nach seiner Erfahrung vollziehen sich die Versuchungen im allgemeinen in drei Abstufungen, wie dies auch andere Asceten lehren[3]): nämlich durch Einflüsterung, Wohlgefallen und Einwilligung. Zuerst drängt sich das Böse an den Menschen heran, entweder von aussen — durch den Teufel, durch schlechte Menschen, oder von innen — durch neue Vorstellungen, durch alte Erinnerungen, und sucht, ob es Eingang und Aufnahme finde. Gelingt es ihm, so regt sich dann in dem Versuchten ein gewisses Wohlgefallen am Bösen, das zwar seine Seele schon etwas befleckt und verunreinigt, aber noch nicht die vollendete Sünde ausmacht. Diese kommt erst durch die in der Verblendung nun erfolgende freie Hinrichtung des Willens auf das Böse zu stande.[4])

Durch die feindlichen Gegensätze, die das Streben nach der christlichen Vollkommenheit findet, gestaltet sich die christliche Ascese zu einem gewaltigen geistigen Kampf, und werden alle, die in ihre Schule gehen, zu wahren Streitern Christi. Als solchen, sagt Theodor, gilt ihnen Aehnliches, wie sonst den weltlichen Kriegsleuten. Sie müssen sich nämlich vor allem unter die Leitung eines im geistlichen Leben wohl erfahrenen Mannes stellen, damit er sie ausrüste mit den erforderlichen geistigen Waffen und führe im Kampf wider das Böse.[5]) Denn dieser Kampf verlangt viel Umsicht und Erfahrung, für Neulinge darum unbedingt eine

---

1) C. Parva ss. 68, 74; vgl. auch Thomas a K., De imit. Chr. I, 13.
2) Vgl. C. Parva ss. 99, 57, 77, 78.
3) Z. B. Gregor d. Gr., Hom. XVI. in Ev. S. Matth., bei Migne, P. L. 76, 1135.
4) Vgl. C. Parva ss. 71, 75, 84, 113.
5) Vgl. Basil. l. c. col. 632.

Führung. Wer sich aber einmal einen solchen Seelenführer erwählt hat, muss ihm auch sein volles Vertrauen entgegenbringen, muss ihn schätzen und lieben, insbesondere auch für ihn beten, damit ihn Gott in seinem schweren, verantwortungsvollen Amt erleuchte und unterstütze. Seine ascetischen Unterweisungen müssen aufmerksam und willig aufgenommen werden, namentlich sind die einzelnen Mittel, die er zur Beharrlichkeit und zum Fortschritt im Guten an die Hand gibt, die einzelnen ascetischen Uebungen und Motive eifrig und treu anzuwenden.[1])

Als eines der vorzüglichsten Förderungsmittel im geistlichen Leben finden wir von Theodor selbst ungemein häufig empfohlen die Erwägung der letzten Dinge des Menschen, den Gedanken an Tod und Gericht, an Hölle und Himmel. Nicht warm und eindringlich genug kann er diese Uebung seinen Mönchen ans Herz legen, so oft kommt er in seinen Vorträgen darauf zu sprechen. Hiebei wendet er, z. B. wenn er die Schrecken des Todes ausmalt oder die Freuden des Himmels schildert, eine ganz erstaunliche Kraft und Fülle der Beredsamkeit auf, ohne aber in blossen Phantasien sich zu ergehen, er bleibt immer in den von Schrift und Dogma vorgezeichneten Grenzen. Die beständige Erinnerung an die Kürze des irdischen Lebens und an das, was darauf folgt, so äussert er sich einmal, hat die Heiligen, hat die Martyrer geschaffen. Denn »wo der Gedanke an den Tod, da sind alle Arten der Tugend zu finden«. Nichts vermag die Seele so zu erschüttern, vom Bösen abzubringen und zum Guten anzutreiben, als die Vergegenwärtigung der letzten Stunde, die über alles entscheidet und für jeden Menschen in jedem Augenblick ablaufen kann. »Man muss darum jeden Tag für den letzten halten, damit uns so jeder Tag bessere und bereit mache zum Weggang aus diesem Leben.«[2]) Unsere von sich aus träge und zum Bösen stark hingeneigte Natur bedarf notwendig der Erinnerung an die ewigen Wahrheiten, um aufgestachelt und auf dem rechten Weg erhalten zu werden. Darum soll der Mensch in seinem Leben beständig hinschauen auf den himmlischen Lohn, der der Tugend winkt, und auf die ewige Pein, die dem Laster folgt, und so soll er nach der Vollkommenheit streben.[3])

1) Vgl. C. Magna ss. 18, 19, 25, 44, 45, 62; Parva 122.
2) C. Parva ss. 12, 28, 31, 60, 76, 109, 115.
3) Vgl. C. Magna ss. 30, 8, 14, 16, 17, 72, 75.

Grosse Bedeutung für die praktische Ascese hat in den Augen unseres Abtes, wie ja bei jedem erfahrenen und erleuchteten Seelenführer, die Uebung, bei allem, was man denkt, spricht oder thut, Gott vor Augen zu haben, ganz in seiner Gegenwart zu wandeln. Man muss, betont Theodor gar oft, immer so leben, wie wenn Gott als Aufseher hinter uns stünde und all' unsere Bewegungen und Handlungen überwachte. Dadurch werden von vorneherein viele Gefahren vermieden, und kommen dennoch Versuchungen, so werden sie schnell, leicht und sicher überwunden.[1] Aber nicht bloss Schädigungen des geistlichen Lebens, nicht bloss Sünden, kann diese ständige Erinnerung an Gottes Gegenwart verhindern, sie soll auch positiv fördern, soll zur Tugend aneifern.[2] Das geschieht z. B., wenn man sich Gott als den obersten Kriegsherrn vorstellt, wie er für die auf dem geistigen Kampfplatz erfochtenen Siege, für die dabei bewährten Tugenden den himmlischen Lohn austeilt, oder wenn man sich Gott in jenen vollkommenen Eigenschaften denkt, worin wir Menschen ihm ähnlich werden können, in seiner unbegreiflichen Langmut und Geduld, in seiner unbegrenzten Liebe, in seiner unbeugsamen Gerechtigkeit u. a. Zumal dann verspricht Theodor grosse Fortschritte in der christlichen Ascese, wenn man diese göttlichen Vollkommenheiten betrachtet in der Verkörperung, die sie gleichsam in dem menschgewordenen Gottessohn gefunden haben.[3])

Entsprechend seiner Auffassung von der Sünde als dem Haupthindernis eines gottgefälligen geistlichen Lebens legt unser Studite viel Gewicht auf den fleissigen Empfang der heiligen Sakramente der Busse und des Altars. Um sich von Sünden zu reinigen, gebe es ja kein leichteres und sichereres Mittel als das reumütige, aufrichtige Bekenntnis in der Beicht, und um sich für die Zukunft vor solchen zu bewahren, um überhaupt in der Heiligkeit vorwärts zu schreiten, sei nichts besser als die häufige Kommunion. Wegen ihrer hohen Wichtigkeit für die praktische Ascese bilden darum auch Beicht und Kommunion einen wesentlichen Bestandteil der Lebensordnung, wie sie Theodor seinen Mönchen vorgeschrieben hat.[4]

1) C. Parva ss. 2, 9, 75. Vgl. hiezu Basil. l. c. reg. br. 21, 29, 33, 34, 127, 200, 201, 202.

2) Vgl. Basil. l. c. reg. br. 37.

3) Vgl. C. Parva ss. 2, 10, 100; Magna s. 3.

4) Vgl. C. Parva ss. 20, 36, 82, 107, 115, 122, 133.

Endlich ist aus vielen da und dort in Theodors Ansprachen zerstreuten Ratschlägen, wie man auf dem Wege der christlichen Vollkommenheit vorankommen kann, noch besonders hervorzuheben der häufige Hinweis auf die geistliche Lesung. Theodor erkennt dieser Uebung, der Lektüre von Lebensbeschreibungen der Heiligen, von ascetischen Abhandlungen, namentlich aber der Lektüre der heiligen Schrift, einen sehr hohen Wert zu. Er selber gab hierin seinen Mönchen das schönste Beispiel und wünschte, dass auch aus ihren Händen nie diese Bücher kämen. Er versprach sich hievon den grössten Nutzen für ihre Vervollkommnung, zumal wenn jeder gerade den Vorbildern nachlebte, die Lehren zöge, die für seine persönliche Veranlagung, für seine Stellung und Beschäftigung passten. Denn dass nicht alles in der heiligen Schrift oder im Leben der Väter von einem jeden ohne Unterschied eingehalten und nachgeahmt werden könnte, war unserm Geisteslehrer eine ausgemachte Sache. Er wusste besser als manch anderer Ascet seiner Zeit, dass im geistlichen Leben am allerwenigsten der Individualität des Menschen ihr Recht verkümmert werden dürfe.[1])

## § 11.

## Die ascetische Wirksamkeit Theodors.

### I. Ordnung des äusseren Lebens der Studiten.

Das Kloster Studion, welches der nähere Schauplatz der regen ascetischen Thätigkeit unseres Geisteslehrers gewesen ist, hatte seinen Namen von dem Stifter Flavius Studius, einem ehemaligen römischen Konsul, der um das Jahr 462 den Orden der sog. Ἀκοίμητοι[2]) oder »Schlaflosen« in Byzanz einführte. Diese gelangten daselbst schon frühe zu hohem Ansehen, ihre Blüte aber erreichten sie erst unter Theodor.[3])

---

1) Vgl. C. Parva ss. 38, 40, 44, 95; Magna 1, 31, 36.

2) Vgl. diesen Art. sowie den über »Mönchtum« bei Kraus, R. Enc. I, 31. 408; s. auch Zöckler, Askese und Mönchtum, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1897, S. 262 ff.

3) Die Geschichte Studions vor und nach Th., seine Aebte u. s. w. siehe bei Marin, De Studio coenobio, Paris 1897; Müller et Beumelburg, Studium coen. Constantinopolitanum, Lipsiae 1721.

Als dieser zum Abte von Studion erhoben wurde, war die alte Studianische Regel teils vergessen, teils verdorben. Darum hielt er eine Erneuerung und Verbesserung derselben für seine erste Aufgabe. Hiefür kamen ihm seine eigenen Erfahrungen und Kenntnisse im geistlichen Leben sehr zu statten, aber er zog auch fleissig den hl. Basilius zu Rate.[1]) Sein Werk der Reform gelang. Die Disziplin, welche von ihm gehandhabt wurde, war nicht nur geeignet, die so verschieden gearteten Männer, wie sie gerade unter ihm aus allen Ständen, oft mitten aus der Ungebundenheit und Ueppigkeit des Hoflebens, im Kloster sich zusammenfanden, mit Liebe zum ascetischen Leben zu erfüllen, sondern auch, was bei der stetig wachsenden Zahl der Mönche nicht leicht war, in der Zucht zu erhalten. In seinen Regeln wusste Theodor mit ernster Strenge kluge Milde zu verbinden. Bei aller Abtötung des Eigenwillens gewährte er doch auch der freien Bewegung des Einzelnen hinreichenden Spielraum. Nach dem Basilianischen Grundsatz: Necessitati fiat satis![2]) ordnete er aufs genaueste alle Verhältnisse seiner Mönche — Nahrung, Kleidung, Gebet, Arbeit, Erholung, Schlaf u. s. w. Der Studite, aus dessen Hand wir die gedrängte Aufzeichnung der Regeln »des grossen Vaters und Bekenners Theodor« besitzen, hat mit Recht bemerkt, dass dieselben jedes Zuviel und Zuwenig vermieden.[3])

Eine sorgfältige Aufsicht, geübt von den sog. Epitereten, wachte über die gewissenhafte Einhaltung der Regeln. Die Vergehen der »minderen Brüder« wurden den Epistemonarchen (Präfekten) mitgeteilt, welche dann die Strafe bestimmten; die Disziplinierung jener Mönche aber, welche Priester waren, scheint Theodor sich selbst vorbehalten zu haben.[4]) Für alle, auch die kleineren Verstösse wider die Regel waren gewisse Strafen und Bussen festgesetzt, doch blieb jede körperliche Züchtigung ausgeschlossen.[5]) Die gewöhnlicheren der sehr mannigfaltigen Strafen waren die *μετάνοια* (Verneigung), die *ξεροφαγία* (Fasten bei

1) Die Hauptpunkte der monastischen Lehre des hl. Basilius s. bei Zöckler l. c. 288 f.; vgl. auch Marin, Les moines de C. l. c. 143. 148.

2) Vgl. Basil. l. c. reg. fus. 19 (*σκοπὸς κοινὸς ἔστω ἡ τῆς χρείας ἐμπλήρωσις*), reg. brev. 70.

3) Const. Studit. l. c. 1704 B. Er fügt bei, dass dieselben auch ausserhalb Studions von vielen Mönchen angenommen wurden.

4) Vgl. Const. Studit. c. 18; *ἴαμβοι* VIII. IX.

5) Vgl. Const. Studit. c. 25.

Wasser und Brot) und die κατακλείωσις ἐν ἀφοριστρίαις (Absonderung und Trockenessen.[1])

Die Aufnahme in das Kloster war mit keinen besonderen Schwierigkeiten verbunden. Jeder neu Eintretende, mochte er aus dem Laienstande oder aus einem anderen Kloster kommen, musste zwei bis drei Wochen in den Herbergsräumen für die Fremden zubringen, um während dieser Zeit das Leben in Studion kennen zu lernen.[2]) Beharrte er nach Umlauf dieser Frist bei seinem Entschluss, so machte ihn der Abt noch näher bekannt mit der erhabenen Würde, aber auch mit den schweren Pflichten eines Ordensmannes. Zum Tag der feierlichen Profess wurde gewöhnlich ein kirchlicher Festtag bestimmt.[3]) Die Profess begriff in sich die gewöhnlichen Ordensgelübde der Jungfräulichkeit, der freiwilligen Armut und des Gehorsams unter einem geistlichen Obern und wurde während des heiligen Messopfers in Gegenwart des ganzen Konvents vor den Altarstufen abgelegt, worauf der Abt dem Professen Tonsur und Habit erteilte. Die Feier schloss mit dem Empfang der heiligen Kommunion.[4]) Für den Nachwuchs tüchtiger Mönche war übrigens durch eine Klosterschule gute Sorge getragen. Doch hatte sie Theodor aus besonderen Gründen, die er schon bei Basilius vorgefunden hat, nicht im Kloster selbst, sondern in einem benachbarten Hause untergebracht.[5]) In dieser Schule sollten die Knaben bis zu der Zeit, wo sie das zum Eintritt ins Kloster erforderliche Alter erreicht hätten, sorgfältig in Wissenschaft und Tugend erzogen und unterwiesen werden. Aus den Vorschriften Theodors an den magister

---

1) Man unterschied eine tiefe Verneigung (Kniebeuge und Berührung des Bodens mit Hand und Mund) und eine leichte (des Hauptes und oberen Körpers), vgl. Migne, P. G. 99, 1747 n. 5; Marin, Les moines de C. l. c. 138 sqq. 151 sqq.

2) Const. Studit. 24.

3) Marin, Les moines de Constantinople l. c. p. 112, spricht von einem dreijährigen Noviziat. Bei Theodor und in den sonstigen Quellen für Studion findet sich dafür kein Anhaltspunkt.

4) Vgl. ep. II, 88, 164. Da man zur Zeit Theodors die Tonsur zu vernachlässigen begann, wies Theodor in Briefen und Vorträgen öfter auf die Anordnung dieser Sitte durch kirchliche Kanones (z. B. Conc. Trull. can. 42. 45.) und auf ihre ideale Bedeutung hin. Bezüglich der Erteilung des Mönchshabits wich Th. von der Uebung seiner Zeit ab, indem er nicht zuerst einen kleinen und später den sog. grossen Habit erteilte, wie es in vielen Klöstern damals üblich war, sondern nur einen einzigen Habit. Vgl. hiezu Schiwietz l. c. 12f.; Marin, Les moines de C. l. c. 116 ff.

5) Basil. l. c. coll. 952 sq.; vgl. auch C. Magna s. 54.

puerorum heben wir hervor, dass dieser getreu Acht haben sollte auf die Erhaltung ihrer Gesundheit und ungehinderte Entwicklung ihrer körperlichen Kräfte.[1]) Gemäss der Regel des heiligen Basilius [2]) liess Theodor niemand zur Ablegung der klösterlichen Gelübde zu, der nicht das sechzehnte Jahr vollendet hatte. Er rügte es als eine Unsitte, Kindern, die einem Kloster zur Erziehung übergeben würden, vor dem zurückgelegten sechzehnten Lebensjahr die Tonsur zu geben; erst in diesem Alter, wo »auch Ehrenämter und Strafen übernommen werden könnten und müssten«, ja lieber noch später, sollten sich die Zöglinge, und zwar vollständig frei, entscheiden, ob sie sich dem klösterlichen Leben widmen wollten oder nicht. Diejenigen, die dazu keine Neigung zeigten, sollten dann das Kloster verlassen und auch bei einer späteren Aenderung ihres Entschlusses keine Aufnahme finden.[3])

Jedem Mönch war irgend ein Posten des grossen Hauswesens, das mit seinem vielseitigen, äusserst regen Leben und Treiben eine kleine Welt für sich bildete, zur Besorgung angewiesen. Der grösste Teil der Bewohner Studions fand seine Beschäftigung in den Werkstätten. Es gab nämlich im Kloster Handwerker aller Art: Bäcker, Schuster, Schneider, Weber, Zimmerleute, Schmiede u. s. w. Allen diesen waren genaue Vorschriften für ihr Verhalten gegeben. In den Arbeitsräumen wurde Stillschweigen beobachtet. Es war verboten ohne genügenden Grund von einem in den andern zu gehen. Keiner durfte das Werkzeug eines andern ohne dessen Wissen wegnehmen. Jede Sachbeschädigung, sei es am Material oder Handwerksgeräte, und war es auch nur eine Nadel, musste gebüsst werden, desgleichen jede schlechte und ungenügende Arbeit. Wurden die Handwerker von anderen Brüdern um irgend etwas gebeten, wie z. B. um eine Ausbesserung an der Kleidung, am Schuhwerk, so durften sie diese nicht barsch anfahren, aber auch keinen bevorzugen.[4]) Ein Teil der Mönche wurde zu den landwirtschaftlichen Arbeiten verwendet. Die Studiten besassen nämlich ausgedehnte Felder, Gärten und Weinberge.[5]) Was aber bei diesem arbeitsamen und, wie wir weiter

1) Vgl. Poen. I. 96, 97; vita Nicol. l. c. 540.

2) Basil. l. c. col. 956; vgl. auch Schiwietz l. c. 10sq.

3) Vgl. ep. II. 165, 183; Basil. l. c. reg. fus. 14. 15. Siehe auch Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christl. Kirche, III. 2, 484 f.

4) Vgl. Poen. I. 18, 21, 50—52, 61, 62, 85—90, 108—110, ἴαμβοι 15, 19; vita B 273, A 168; s. auch Basil. l. c. reg. fus. 41, 42.

5) Vgl. Poen. I. 76—81. 91, 92; Basil. l. c. reg. fus. 38, 39.

unten sehen werden, auch einfachen Leben gewonnen oder erübrigt wurde, durfte nicht im Kloster aufgehäuft werden, sondern musste unter die Armen verteilt werden, welche, wie auch die Fremden, in Studion stets eine offene Thüre und freundliche Aufnahme fanden.[1])

Wieder andere Mönche hatten häusliche Dienste zu verrichten, wie der Pförtner, Fremdenwärter, Krankenpfleger.[2]) Die Sorge für Küche und Keller, sowie für die sonstigen Bedürfnisse des Klosters war dem Oekonomen und dessen Stellvertreter anvertraut, unter welchen hinwieder die Köche und Kellermeister standen. Diese waren strenge gehalten, bei den Mahlzeiten stets das einem jeden Mönch nach Rang und Alter zukommende Mass an Speise und Wein zu verabreichen, das Essen richtig zu würzen und zu salzen, die Ueberreste nicht wegzuwerfen oder verderben zu lassen. Zerbrachen sie ein Gefäss, so musste der Schuldige mit dem zerbrochenen Geschirr in der Hand während der Mahlzeit der übrigen Brüder im Refektorium stehen bleiben, nachdem ihm zuvor der Abt mit der Kapuze das Haupt verhüllt hatte.[3]) Zur Besorgung der Geschäfte in der Stadt war ein eigener Bruder aufgestellt. Diesem war es verboten, Aufträge von Weltleuten oder Verwandten an Mönche des Klosters zu übernehmen oder den Brüdern von dem, was er bei seinen Ausgängen gesehen oder gehört hatte, zu erzählen. Auf dem Wege sollte er, um die Sammlung zu bewahren, beten und besonders das Zusammentreffen mit Frauen meiden.[4])

Neben dem Arbeitsleben herrschte in Studion auch eine rege intellektuelle Thätigkeit. Man trieb hauptsächlich Grammatik, Philosophie und Dogmatik. Hiebei hatte man stets den praktischen Zweck im Auge, sich auszurüsten und zu schulen für den Kampf gegen die Häresie.[5]) Die Bibel und Väterschriften wurden fleissig gelesen und studiert. Mit grossem Eifer wurde auch unter Theodors persönlicher Leitung das Gebiet der kirchlichen Dichtung gepflegt.[6]) In der That gingen nicht wenige Hymnologen aus

---

1) Vgl. Test. l. c. 1821 A; ἴαμβοι 29, 23, 105, 107, 108; Poen. I, 82, 83, 84. Siehe auch Marin, Les moines de C. l. c. 62 f.

2) Poen. I. 63—75; ἴαμβοι 17, 26.

3) Const. Studit. c. 35; poen. I. 36—46; ἴαμβοι 7, 12, 14.

4) Poen. I, 93—95; ἴαμβοι 27, 28; vgl. Basil. l. c. reg. fus. 44.

5) Ep. II, 49.

6) Vita B 273, A 168.

Studion hervor. Ueberhaupt war das Kloster zur Zeit Theodors, und selbst später noch, eine Pflanzstätte der christlichen Philosophie und orthodoxen Theologie.[1])

An bestimmten, arbeitsfreien Tagen gab der Bibliothekar mit dem σήμαντρον[2]) ein Zeichen, worauf die Mönche zum Bibliotheksaal eilten. Dort bekam jeder ein Buch, mit dessen Lektüre er sich bis zum Abend beschäftigen konnte. Der Bibliothekar hatte darauf zu achten, dass die ausgeteilten Schriften wieder sauber und unbeschädigt abgeliefert wurden, wie er auch selber die einzelnen Bücher öfters ausstauben und umstellen musste. Keiner durfte das Buch eines andern ohne dessen Erlaubnis auch nur berühren. War einer mit dem ihm gegebenen Buche nicht zufrieden und suchte nach einem anderen, so erhielt er an jenem Tage überhaupt keines. Bevor das Zeichen zur Vesper gegeben wurde, etwa gegen 4 Uhr nachmittags, klopfte wieder der Bibliothekar, und alle mussten dann der Reihenfolge nach, wie sie eingetragen waren, die entliehenen Werke zurückgeben. Wer ohne triftigen Grund mit der Ablieferung zögerte, musste bei Tisch stehen bleiben.[3])

Natürlich setzte eine so allgemeine Benützung der Bibliothek einen grossen Bücherbestand voraus, der sich uns auch leicht erklärt bei dem Eifer, womit die Studiten, allen voran Abt Theodor, das Abschreiben von Handschriften betrieben. Studion besass, wie auch andere orientalische Klöster jener Zeit, eine eigene Schreiberschule,[4]) und es ist interessant, die einzelnen Regeln Theodors für

---

1) Namen von Studianischen Hynmologen s. bei Pitra, Anal. sacra I, XLIsq., besonders aber in dessen Hymnographie, p. CLIII—CLVI (Index melodorum), CLIX (Index melurgorum). Vgl. auch Krumbacher 677; Ders., Studien zu den Legenden des hl. Theodosius, Sitzungsber. der philos.-philol. u. histor. Cl. d. k. bayer. Akad. 1892. S. 355 ff.; Marin, De Studio coen. 102 sq., Les moines de C. 389 sq. 396 sq. 433. 503 sq.

2) Dieses, auch ξύλον genannt, war ein langes, glatt gehobeltes Brett von reinem Tone, das mit der linken Hand gehalten wurde, während die Rechte mit einem Hammer darauf schlug. Vgl. Kraus l. c. 623 (sub v. Glockensurrogate).

3) Const. Studit. c. 27. Poen. I, 47—49.

4) Vgl. vita B 264, vita Nicol. l. c. 540. »Schreiberschule und Bibliothek«, sagt Ehrhard (Röm. Quartalschrift VI. 343) mit Recht, »sind unzertrennlich.« — Wenn man von den Citaten, die sich in Theodors Schriften vorfinden, einen Schluss auf das Vorhandensein der citierten Werke in der Studianischen Bibliothek ziehen darf, so besass das Kloster die Abhandlungen fast aller früheren Ascetiker, namentlich des heiligen Basilius, Joh. Klimacus, Dorotheus Abbas, Joh. Moschus, daneben die Schriften aller grösseren griechischen Theologen. Auch die apostolischen Kanones, der Brief des heiligen Ignatius v. Antiochia an die Römer, die Scholien des Leontius von Byzanz und ein griechischer Auszug aus dem lat. (gallischen) Schrift-

seine Kalligraphen kennen zu lernen. Sie sind aus nachfolgenden Strafbestimmungen ersichtlich: »Wer über Bedarf Leim anmacht, so dass dieser fault und verdirbt, mache fünfzig Verneigungen. Wenn einer sein Buch nicht rein hält und in gleicher Weise dasjenige, woraus er abschreibt, oder beide nicht zur rechten Zeit zudeckt oder nicht Acht hat auf die Antisticha, Accente oder Interpunktionen, mache hundertdreissig Verneigungen. Wer aus seiner Vorlage auswendig niederschreibt, werde drei Tage abgesondert. Wenn einer in der Schrift, die er abschreibt, weiter liest, als er mit dem Schreiben gekommen ist, soll er trocken essen. Wer aus Zorn sein Schreibrohr zerbricht, mache dreissig Verneigungen. Wer das Buch eines andern Schreibers ohne dessen Erlaubnis an sich nimmt, mache fünfzig Verneigungen. Wer dem Befehl des ersten Kalligraphen nicht nachkommt, werde zwei Tage abgesondert. Wenn der erste Kalligraph die Pensa nach besonderer Zuneigung austeilt oder die Pergamente nicht gut zurichtet und alle übrigen zum Schreiben nötigen Dinge, so dass nichts von dem zu dieser Beschäftigung Nützlichen vernachlässigt ist, soll er hundertfünfzig Verneigungen machen und abgesondert werden.« [1])

So waren die Studien und Handarbeiten der Studiten eingehend geordnet, nicht minder auch deren Gebetsleben. Die besonderen Feste des Klosters, sowie die Art ihrer Feier, die darauf treffenden Lektionen, Hymnen und Psalmen mit ihren Tönen waren in dem sog. *Τυπικόν* genau bezeichnet.[2]) Zur pünktlichen und richtigen Persolvierung des Offiziums bestanden verschiedene

---

steller Cassian müssen Theodor zu Händen gewesen sein. Ausführlichere und begründetere Angaben über den Bücherbestand von Studion lassen sich nur machen, wenn man die Handschriften kennt, die zu Theodors Zeit dort geschrieben wurden. Aus den späteren Jahrhunderten macht Ehrhard einige Studianische Handschriften namhaft, vgl. Krumbacher, Byz. Litteraturg. 151. Die bis jetzt bekannten Studianischen Kalligraphen s. bei Marin, Les moines de C. 402 sq. 410 sq.; De Studio coen. 98 sq.

1) Poen. I, 53—60. In der Knabenschule, die von den Studiten unterhalten wurde, mussten sich die Zöglinge frühzeitig im Schönschreiben üben, so dass es in Studion an Kalligraphen nie mangelte; vgl. vita Nicol. 540.

2) Das Typikon des Studionklosters beruhte jedenfalls auch, wie die der andern Klöster, auf alten Ueberlieferungen, kann darum nicht ohne weiteres als das persönliche Werk Theodors bezeichnet werden, wie es zuweilen geschieht. Leider ist dasselbe bis jetzt noch nicht veröffentlicht. Handschriften hievon befinden sich in der Barberina und Vaticana. Ein Fragment desselben sind wahrscheinlich die Constitutiones Studitanae bei Migne, P. G. 99, 1704—20. Vgl. Schiwietz 24 sq.; Krumbacher, Byzantinische Litteraturgeschichte 139 ff.; Marin, De Studio coen. 122 sqq.; Les moines de C. 130 sq.

Aemter. So hatten die Wecker (ἀφυπνισταί) genau zu den festgesetzten Stunden der Nacht und des Tages mit dem ξύλον das Zeichen zum Gebete zu geben. Zur Nachtzeit eilten sie mit einem Lichte durch die einzelnen Schlafräume und riefen die Brüder zur Kirche. Im Chor selber gingen sie dann leise hin und her, um die etwa Einschlafenden zu wecken.[1]) Der sog. Kanonarch hatte die nach Tagen und Festzeiten wechselnden liturgischen Stunden rechtzeitig anzusetzen und zu beginnen, die Brüder vor dem Lesen und Psallieren zur Sammlung und Andacht zu mahnen und auf Richtigkeit des für den Tag treffenden Offiziums zu sehen. Unter Strafe der Xerophagie war ihm die billige und unparteiische Behandlung der Brüder zur Pflicht gemacht. Beschmutzte er die ihm anvertrauten liturgischen Bücher, so musste er durch Stehenbleiben vor dem Speisesaal büssen. Der Kanonarch hatte auch die Novizen im Psalmengesang zu unterrichten.[2]) Den Taxiarchen oblag es, die Mönche nach Würde und Alter, nach Erfahrung und stimmlicher Begabung passend in die Chöre zu verteilen und die gebührende Ordnung unter ihnen aufrecht zu erhalten. Ueberhaupt war es ihre Aufgabe, ein genaues Verzeichnis der Mönche nach Zahl und Rang zu führen; darum hatten sie auch die Verstorbenen dem Archidiakon zum Eintragen in die Diptychen anzumelden. Zu ihren Pflichten gehörte ferner noch die Sorge für den Altar und die heiligen Geräte.[3]) Auch hier waren die Strafen für Uebertretung der Vorschriften genau festgesetzt: Wer zu spät kam oder zu früh wegging, wer beim Gebete unerlaubter Weise sich setzte, wer während der Zeit einer Strafe in der Kirche nicht in dem für die Büsser bestimmten Raum sich aufhielt, kurz jeder Verstoss gegen die Regeln für den Chor hatte seine bestimmte Sühne.[4])

Die Tagesordnung war im allgemeinen folgende: Um Mitternacht wurde mit dem ξύλον das übliche Zeichen gegeben, worauf sich die Mönche zur Matutin und Laudes (Ὄρθρος καὶ αἶνοι oder auch ἑωθινὴ δοξολογία genannt) in der Kirche versammelten.[5])

---

1) Const. Studit. c. 2, 18; ἴαμβοι 16.
2) Const. Studit. c. 36; poen. I, 99—104; ἴαμβοι 10.
3) Poen. I, 105—107; ἴαμβοι 11.
4) Poen. I, 1—13.
5) Const. Studit. c. 2; poen. I. 99. — Wenn Theodor die alte Ordnung der Akoimeten unverändert beibehalten hat, so standen für gewöhnlich um Mitternacht nur diejenigen Mönche auf, die gerade der Nachtdienst traf. In can. 2 der Const. ist allerdings vom Aufstehen sämtlicher Mönche die Rede, allein da dort

Darnach konnten sie sich wieder zur Ruhe begeben, bis zur Zeit der Morgendämmerung sämtliche Bewohner des Klosters zum Gebet gerufen wurden.[1]) Es wurde nun die Prim gesungen und später, zu ihrer Zeit, Terz, Sext und Non. Das heilige Opfer wurde je nach der Festzeit um die dritte oder sechste Stunde gefeiert. Gegen Abend wurde die Vesper (λιχνικόν) gebetet und später, nach der Hauptmahlzeit, die Klomplet (ἀποδείπνιον). Indes wurden die Tageszeiten wie Terz, Sext und Non nicht immer gemeinsam persolviert, und die Komplet wurde zu gewissen Zeiten durch das Trisagion im Speisesaal ersetzt. Namentlich scheinen die Kalligraphen vielfach vom Offizium dispensiert gewesen zu sein, was ein Beweis der hohen Wertschätzung wäre, welche die litterarische Beschäftigung in Studion genoss.

Die Studiten lebten einfach und enthaltsam, hielten sich aber auch ferne von übermässiger Strenge.[2]) Sie fasteten jeden Mittwoch und Freitag, mit Ausnahme der Oktaven von Weihnachten, Ostern und Pfingsten und der Woche vor Sexagesima, und enthielten sich auch an diesen Tagen von Käse, Oel und Fischen. Ausserdem beobachteten sie drei grosse Fasten von je vierzig Tagen mit verschiedenen Abweichungen: die grosse heilige Quadragesima, die sog. Apostelfasten von Pfingsten bis Peter und Paul und die vierzigtägigen Fasten des heiligen Apostels Philippus vor Weihnachten.[3]) Im allgemeinen hatten sie des Tages zwei Mahlzeiten. Jedoch wurde für die Hauptmahlzeit kein neues Essen zubereitet, sondern was der einzelne am Mittag übrig liess, that er in seine zweite Schüssel und ass es am Abend, wo er nur noch Brot und Wein dazu bekam. Als Nahrung dienten Gemüse, Hülsenfrüchte, Fleisch,[4]) Fische, Käse und Eier. An Fasttagen

---

gerade die Ordnung für die österliche Zeit angegeben ist, so wird das eine Ausnahme dieses Festkreises gewesen sein.

1) Const. Studit. 14.

2) Vgl. ep. II. 91 (col. 1344 A), wo Theodor ausdrücklich weises Masshalten für das Fasten fordert, zumal dann, wenn die Erfüllung der Berufspflichten beeinträchtigt würde.

3) Cat. chron. l. c. 1693—1720. Vgl. auch Schiwietz 21 sq.

4) Irrtümlich behaupten Thomas (S. 68) und Marin (De Studio coen. 72), dass nur die Kranken Fleisch erhalten hätten. Die von ersterem hiefür angezogene Stelle (Migne, P. G. 99, 1747 D) spricht nur von einer Bestrafung dessen, der heimlich und ohne Benediktion des Abtes Fleisch essen würde, und ist überdies aus der zweiten Abteilung der Poen. mon. genommen, die unecht zu sein scheint. Uebrigens ist der allgemeine Gebrauch von Fleischspeisen in Studion klar zu erschliessen aus Cat. chron. 1700 D), 1701 BC; vgl. hiezu auch Schiwietz p. 23.

gab es auch Obst, wie Birnen, Pflaumen, Nüsse, Datteln und Kastanien. Ausser dem Wein, ihrem regelmässigen Getränke bei Tisch, hatten die Studiten für die Fastenzeit einen besonderen Mischtrank aus Pfeffer, Kümmel und Anis, von dem nur die Kranken und Greise dispensiert waren. Je neun Mönche sassen an einem Tische. Beim Essen hatten alle die Kapuze heraufgezogen.[1]) Während der Mahlzeit wurden Biographien von Heiligen vorgelesen.[2]) Wer ohne genügende Entschuldigung zu spät zur Mahlzeit kam, musste stehen bleiben oder trocken essen, oder bis zum nächsten Tage fasten.[3]) Wer bei Tisch schwätzte oder lachte, musste sich sogleich erheben und hundert Verneigungen machen. Auch das Verweilen im Speisesaal nach dem Tischgebet wurde gestraft.[4]) An den Mittagstisch schloss sich stets eine längere Erholungszeit an.

Bezüglich der Klausur sowie bezüglich des Verkehrs mit den Weltleuten erneuerte Theodor die in Vergessenheit geratenen Vorschriften des hl. Basilius. Die Mönche durften nur mit Erlaubnis des Abtes ausgehen. Dabei konnten sie wohl in befreundeten Klöstern eine Erfrischung annehmen, nicht aber bei Laien.[5]) Entfernte sich ein Mönch eigenmächtig aus dem Kloster, so galt er für exkommuniziert, bis er wieder zurückkehrte. Fremde Klöster durften einen solchen flüchtigen Mönch unter Strafe der Exkommunikation nicht aufnehmen.[6]) Selbst nicht in der Absicht, sich dem Einsiedlerleben zu widmen, sollte ein Mönch ohne vorhergehende Erlaubnis das Kloster verlassen.[7])

Bezüglich des Umgangs mit Personen des anderen Geschlechtes lassen sich Theodors Vorschriften für die Studiten kurz zusammenfassen in die Regel: »Verkehre nur im Notfalle mit Frauen und dann, wo immer möglich, nur in Gegenwart von zwei Zeugen!« [8])

Betreffs des Gelübdes der Armut hatten sich im 8. Jahr-

---

1) Diese Sitte, bei verhülltem Gesichte zu essen, findet sich schon in der Regel des Pachomius und wird dort mit dem Beisatz begründet, »damit nicht ein Bruder den andern kauen sehe«. Vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum. 202, 208.

2) Const. Studit. c. 28—30; C. Parva ss. 39, 40.

3) Poen. I. 12.

4) Poen. I, 12, 19.

5) Poen. I. 31.

6) Vgl. ep. I. 14, 19, 20. II. 164.

7) Vgl. C. Parva ss. 9, 69, 87, 101. Magna s. 16.

8) Vgl. ep. I. 10; vgl. auch Basil. reg. fus. 32. 33, reg. brev. 109, 110.

hundert in den Klöstern ebenfalls grosse Missstände eingeschlichen, die Theodor bei seinen Mönchen durch Zurückgehen auf die alte Ordnung abschaffte. Mit grosser Strenge führte er z. B. die Regeln des heiligen Basilius durch, dass keine Handelsgeschäfte getrieben werden sollten, dass keiner irgend welches Privateigentum besitzen dürfte. Alles war in Studion gemeinsam, und es erhielt ein jeder immer nur das, was er gerade notwendig hatte.[1]) So bekam jeder Studite an Kleidung je zwei Unter- und Oberkleider, einen Habit, zwei Kapuzen, ein kleineres und ein grösseres Pallium, zwei Paar Schuhe und ein Paar Stiefel, zur Lagerstätte eine Art Matratze und zwei wollene Decken. Die Kleidung musste bei Strafe jeden Samstag gewechselt werden.[2])

Dreimal in der Woche, am Mittwoch, Freitag und Sonntag hielt der Abt eine Ansprache an die Mönche (κατήχησις, sermo). Später, nach Theodors Tod, ging derselben die Lesung eines seiner Sermonen voraus. In der vierzigtägigen Fastenzeit wurde täglich ein solcher Vortrag und zwar am Abend nach der Komplet gehalten, womit jedoch der Abt auch einen der älteren Mönche beauftragen konnte. Jeden Morgen gegen Schluss des Chorgebetes war den Mönchen Gelegenheit geboten, dem Abt ihre Sünden zu bekennen.[3]) Innerhalb vierzehn Tagen musste jeder bei Strafe dem Abte beichten, wenn er es nicht inzwischen schon bei einem der dazu aufgestellten Priester gethan hatte. Der Empfang der heiligen Kommunion war, wie es scheint, mehr in das freie Ermessen des Einzelnen gestellt, fand aber regelmässig jeden Sonntag statt. Doch war es ein Herzenswunsch Theodors, dass seine Mönche recht oft, ja täglich zum Tische des Herrn gingen.[4]) Sein Grundsatz war: für die Häufigkeit der Kommunion gibt es

1) Vgl. ep. I, 10. II, 98; C. Magna s. 66. Basil. reg. fus. 41, reg. brev. 85, 86.

2) Const. Studit. c. 38. Poen. I, 29. Das kleinere Pallium ward bei der Arbeit, das grössere beim Gottesdienst getragen. Thomas, S. 64, ist bei der Uebersetzung dieses Kanons der Irrtum unterlaufen, »εἰς λυχνικόν« mit »zum Lichteranzünden« zu übersetzen, statt mit »zur Vesper«, so dass er den Mönchen ein eigenes grösseres Gewand »zum Lichteranzünden am Sonnabend« zuteilt. Vgl. auch Basil. reg. fus. 22.

3) Wir haben hier nicht etwa an die in manchen Klöstern früher übliche sog. Gewissensrechenschaft zu denken, sondern an das eigentliche, sakramentale Sündenbekenntnis. cf. Marin, Les moines de C. p. 96.

4) Const. Studit. c. 16, 21, 22. Poen. I. 25, 26. C. Parva ss. 59, 107.

keine andere Einschränkung als die, dass der Mensch, soweit es ihm eben möglich ist, immer nur mit reinem Herzen hinzu trete.[1]

Was endlich die Leitung des Klosters anlangt, so hatte Theodor alles, was sich aufs geistliche Leben der Mönche, »auf das Heil der Seelen« bezog, sich selbst vorbehalten. Im Falle seiner Abwesenheit oder eines andern Hindernisses ging die Sorge für das Kloster auf seinen Stellvertreter über.[2] Für die weltlichen Angelegenheiten gab es in Studion, wie wir schon gesehen haben, eine ganze Reihe von Aemtern, worunter das des Oekonomen das erste, aber auch verantwortungsvollste war, weil alle anderen Posten ihm unterstanden. Die oberste Aufsicht über alle diese einzelnen Aemter hatte wieder Theodor unter sich. Er übte sie dadurch aus, dass er sich durch ihre Inhaber von Zeit zu Zeit genaue Rechenschaft ablegen liess. Zu bemerken ist noch, dass Theodor in allen wichtigen Angelegenheiten immer zwei oder drei ältere Mönche zu Rate zog.[3]

Seinem Nachfolger, den sich die Mönche selbst frei wählen sollten, hat Theodor in seinem Testament nochmals anbefohlen, treu an den überkommenen Regeln der Väter, namentlich des hl. Basilius, festzuhalten, insbesondere alle auf das Gelübde der freiwilligen Armut und die Klausur sich beziehenden Vorschriften genau durchzuführen.[4]

Durch diese letzte Mahnung zeigt er nochmals, welch' hohen ascetischen Wert er der Basilianischen Regel beilegte, und wie recht er hierin hatte, können wir auch aus einem neueren Urteil über den hl. Basilius ersehen. In seinem apostolischen Schreiben über die Reform des Ordens vom hl. Basilius dem Grossen in Galizien schreibt Papst Leo XIII. unter anderm: »Mirifice inter hos vel a primis ecclesiae saeculis effulsit magnus ille Basilius Caesareae in Cappadocia episcopus, theologus idemque orator cum paucis comparandus, qui non modo ad omnem virtutis laudem ipse contendit, sed ad imitationem sui vocavit plurimos, quos sapientissimis praeceptis institutos ad communem religiosae vitae disciplinam in coenobia congregavit.«[5] Dieses Lob aus so hohem Munde können wir in gewisser Weise auch auf unsern Abt

---

1) Cf. ep. II. 220.
2) Vgl. ἴαμβοι 6; Marin, Les moines de C. p. 98 sq.
3) Test. 1817 (ep. I. 10).
4) Ibid. Vgl. auch Schiwietz p. 18.
5) Siehe bei Kranich p. IV, 2.

Theodor übertragen, der ja, wie seine Biographen rühmend hervorheben, zu seiner Zeit wie ein zweiter Basilius gefeiert wurde. Durch sein strenges heiliges Leben und namentlich durch die zeitgemässe Erneuerung der Basilianischen Regel erfüllte er die ganze griechisch sprechende Welt mit seinem Rufe. Seine Klosterreform blieb nicht auf Studion beschränkt, sondern drang fast in alle Klöster des Orients und übte einen tiefgehenden Einfluss nicht bloss aufs Leben der Mönche, sondern auch auf breite Schichten des Volkes.[1])

## II. Das innere Leben der Studiten nach Theodors Katechesen.

Zweck und Zuhörerschaft der Katechesen, jener paränetischen Vorträge, die Theodor gewöhnlich dreimal in der Woche seinen Mönchen hielt, bringen es mit sich, dass darin die Ideale christlicher Vollkommenheit zunächst vom Standpunkt der Mönche aus betrachtet und besprochen werden. Deshalb bieten sie für Weltleute ausser den allgemein gültigen Principien der Ascese, wie wir sie bereits oben dargestellt haben, wenig Belehrung über das geistliche Leben. Den Ordensstand hielt Theodor überaus hoch, ohne jedoch deswegen mit Verachtung auf die anderen Stände in der Welt herabzublicken. Besonders schätzte er das gemeinsame Leben in einem Kloster unter einem Oberen. Dieser ascetischen Lebensweise gab er entschieden den Vorzug vor allen andern, wie z. B. als Einsiedler, Stylit u. ä.[2]) Mit Kraft und Begeisterung weiss er seinen Mönchen die hohe Würde und Bedeutung ihres Standes zu schildern und oftmals kommt er darauf zu sprechen. »Freuen müssen wir uns, ruft er ihnen zu,[3]) dass wir von Gott berufen und herausgehoben wurden zu dem heiligen Stand, ja so sehr uns freuen, dass wir die Anstrengungen der Ascese nicht merken und für leicht halten jegliche Beschwerde, die das Leben der Tugend mit sich bringt, in der Hoffnung auf die dereinstige Seligkeit.

1) Zöckler (Askese u. Mönchtum S. 295) will Theodor von Studion »anstatt des herkömmlich statt seiner genannten Basilius des Grossen« als Hauptgesetzgeber fürs anatolische Klosterwesen genannt wissen. Vgl. noch vita B 233, A 128; Schiwietz S. 7f.; Marin, De Studio coen. 68 ff. Letzterer stellt insbesondere die Einwirkung der Studianischen Klosterregel auf die Athosklöster dar, nach Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894.

2) Vgl. ἐπιτάφιος εἰς Πλ. 816, C. Magna s. 16, Parva s. 28.

3) C. Magna s. 1.

Denn es ist nicht das Kriegshandwerk, nicht ein Staatsdienst, nicht das Kommando einer Truppe oder eines Heeres, fürwahr auch nicht die von den Rhomäern soviel umworbene kaiserliche Würde, die wir uns erwählt haben und festhalten, nein, etwas Höheres als all' dieses, etwas unendlich Erhabeneres, das himmlische oder vielmehr, wenn ich es genauer sagen soll, das wahre ewige Leben.« »Erinnern wir uns jener Tage unserer Jugend, wo wir in der Finsternis der Unwissenheit wandelten, wo wir auf dem Meer der weltlichen Geschäfte hin- und hergeworfen wurden, bis der gütige Gott uns rief und zu sich hinaufzog. Erinnern wir uns, aus welch' schlimmer Lage er uns befreit hat, indem er seine Hand ausstreckte und uns aufrichtete, indem er diesen lichtvollen, heiligen Lebensweg uns wandeln hiess. Während so manche andere, Verwandte und Angehörige, Gefährten und Vertraute, Freunde und Bekannte, dort zurückblieben, sind wir allein der ägyptischen Knechtschaft entronnen und auf diesen hohen Berg des Lebens gestiegen, von wo wir jetzt hinabschauen und sehen, wie sich tief unten die Menschen einander stossen in thörichter eitler Mühe, in ständigem heissen Schweiss um die vergänglichen, unsicheren und flüchtigen Güter der Welt . . . Für diese Befreiung allein, welcher Dank gebührt dafür nicht Gott, und was schulden wir ihm erst für das, was er uns gegeben hat?« [1])

Diese Erwägungen über die Erhabenheit des Mönchslebens verstand Theodor auch praktisch nutzbar zu machen, indem er dieselben stets in ernste Ermahnungen und Belehrungen ausklingen liess und der Würde des Standes auch dessen Bürde gegenüberhielt. »Rufen wir uns doch jetzt, meine Brüder, wenn es euch gefällt, auch jenes berühmte Wort zu: Arsenius, wozu bist du gekommen? Wahrlich, wir haben die Welt nicht verlassen, um unser Fleisch zu pflegen, um Vergnügen zu geniessen, auch nicht, damit wir Grammatik treiben oder Philosophie oder Kalligraphie oder uns selbstgefallen oder gut lesen lernen, auch nicht, um nach Ehre und Vorrang zu trachten, um andern voranzustehen oder zu befehlen. Nein, um keines dieser oder anderer ähnlicher Dinge willen. Doch, wozu dann, fragt ihr? Um uns zu reinigen von unseren Sünden, um uns zu umkleiden mit göttlicher Furcht, um uns zu erniedrigen bis zum Tode, ja bis zum Tode des Kreuzes d. i. bis zur Ertötung unseres Eigenwillens und unserer Begier-

1) C. Magna s. 27.

lichkeit. Wir sind gekommen, um zu kämpfen gegen den Widersacher, den Teufel, und zu streiten wider die Herrschaften, wider die Mächte, wider die Fürsten der Finsternis dieser Welt, um standzuhalten den Versuchungen des Fleisches, kurz, um die Thorheit in Weisheit uns unterthänig zu machen, indem wir mit starkem Vertrauen der Leitung des Oberen uns hingeben, wodurch wir »die feurigen Pfeile des Bösewichts« (Eph. 6, 16) in Wahrheit alle auslöschen können.« [1])

Als kluger und erfahrener Seelenführer wusste aber Theodor recht gut, dass derartige allgemeine Aufmunterungen im praktisch-ascetischen Leben wenig fördern, weshalb er sie auch soviel als möglich mied. Gewöhnlich wandte er sich gleich vom Beginn seiner Vorträge zur Darlegung der einzelnen Tugenden und Pflichten seiner Mönche, indem er von irgend einem Ereignis der letzten Tage oder von Vorgängen im Naturleben ausging, und schon nach wenigen Worten stand er dann beim Thema seiner Rede.

»Meine Brüder und Väter, leitet er einmal seine Fastenvorträge ein,[2]) die gegenwärtigen Tage nennen die meisten Menschen Festtage, weil sie während derselben sich berauschen und betrinken, ohne darauf zu achten, dass diese Tage Enthaltung von Fleischspeisen verlangen, nicht aber Rausch und Trunkenheit. Das ist heidnische Festessitte, die christliche aber fordert Mässigkeit zu üben und »der Sinnlichkeit nicht zu pflegen zur Erregung der Lüste«, wie der Apostel lehrt (Röm. 13, 4). Gleichwohl lässt sich die Welt, die es so haben will, von der Schlechtigkeit, die zum Gesetze geworden ist, verführen. Wir aber, meine Brüder, wollen fliehen die Unmässigkeit, auch in dem, was uns zu geniessen wohl gestattet ist, da wir wissen, dass Unmässigkeit die Mutter der Sünde ist. Denn unser Stammvater Adam lebte, so lange er sich der verbotenen Frucht im Paradies enthielt, in Glück und Wonne, begnadigt mit göttlichen Erleuchtungen und Einsprechungen; als er sich aber nicht beherrschte und ass von dem verbotenen Baume, ward er sogleich verstossen aus dem freudevollen Leben des Paradieses, und geworden ist ihm die Unmässigkeit zur Mutter des Todes. So haben auch die Sodomiter »in des Brotes Ueberfluss« (Ez. 16, 49) frevelnd den Zorn Gottes auf sich herabgezogen, so dass sie mit Feuer und Schwefel überschüttet wurden. So hat auch

1) C. Magna s. 45.
2) C. Parva s. 49; vgl. hiezu noch ss. 50, 52.

Esau, der Verhasste, durch die Lüsternheit seiner Augen verlockt, um eine einzige Speise das Recht seiner Erstgeburt preisgegeben, aber »auch das Volk setzte sich zu essen und zu trinken und sie standen auf zu spielen« (Exod. 32, 61). Aehnlich geht es in den gegenwärtigen Tagen zu: Festschmaus und Freudengelage, Lärmen und Hüpfen wie von Besessenen, und zwar nicht nur bei Tag, sondern auch bis tief in die Nacht hinein. Ein solches Laster ist die Unmässigkeit, durch die ja auch der Tod in die Welt gekommen ist. Uns aber, geliebte Brüder im Herrn, geziemt es, Gott Dank zu sagen, dass er uns erlöste aus solch eitlem und verkehrtem Treiben und hereingestellt hat in dieses ewige Leben, wo nicht Unmässigkeit herrscht, sondern Mässigkeit, nicht Trunkenheit, sondern Nüchternheit, nicht Verwirrung, sondern Friede, nicht Lärm, sondern Ruhe, nicht unehrbare Rede, sondern Lobpreis, nicht Lüsternheit, sondern Reinheit und Heiligung und Sittsamkeit. Aus dieser Lebensweise sind hervorgegangen die Väter, die mit Gottes Hilfe ihre Leidenschaften bezwangen, die bösen Geister verjagten, die Engel zu Kampfgenossen hatten, Wunder wirkten, himmlischen Ruhm erlangten und die Bewunderung der Welt sich erwarben.« Bei der genau geregelten Tischordnung der Studiten bedurfte es übrigens nicht oft einer Verwarnung hinsichtlich des Essens und Trinkens, eher mochte hie und da ein Abmahnen von überstrenger Enthaltsamkeit am Platze sein. Und Theodor vergass auch nicht dieser Pflicht. »Lasst uns doch nicht, bittet er einmal seine Zuhörer,[1]) in unserem Eifer (zu fasten) über unsere Kräfte hinausgehen, sondern suchen wir uns mit der Frische des Geistes auch die Gesundheit des Leibes zu bewahren.«

Für notwendiger hielt Theodor die Belehrung seiner Mönche über den Gehorsam. Denn nicht leicht komme etwas dem Menschen so hart an als der Verzicht auf den eigenen Willen, als die vollkommene Unterordnung unter die Befehle des Oberen.[2]) »Das Hinschlachten des Willens, wie er sich einmal ausdrückt, galt ihm als ein unblutiges Martyrium.«[3]) »Das ist bei den Menschen vor allem schwierig, sagt er ein anderes Mal von der Selbstverleugnung.[4]) Wenn aber einer beständiges Fasten entgegenhält oder Nachtwachen oder Schlafen auf dem Erdboden oder Unterlassen

1) C. Parva s. 56.
2) Vgl. C. Magna s. 50, Parva ss. 48, 77, 118, 125, 128.
3) C. Parva s. 98.
4) Ibid. s. 128.

des Waschens oder einsames Leben oder irgend ein anderes gottgefälliges Werk, so geschieht das nach eigenem Willen des Asceten. Was man aber nach eigenem Willen thut, wird, auch wenn es von Natur aus beschwerlich ist, eben durch den Willen angenehm, während dagegen, was gleichsam mit Ausschneiden des Willens geschieht, schwierig wird, auch wenn es sonst leicht scheint. Ja, dies stellten unsere heiligen Väter an Verdienstlichkeit dem Hinopfern des Blutes gleich, was hinwiederum auf niemand besser passt, als allein auf den wahrhaft Unterthänigen. Dieser kann auch mit dem Apostel sprechen: »Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal. 2, 20). Denn er lebt nicht dem eigenen Willen, er lebt vielmehr durch den inmitten liegenden Willen des Oberen Gott. Er ahmt auch jenem nach, der gesprochen hat: »Ich bin hernieder gestiegen vom Himmel, nicht damit ich meinen Willen thue, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat, des Vaters« (Joh. 6, 38). Da Theodor selbst gewissenhaft die bestehenden Vorschriften befolgte, so dass er sich seinen Mönchen ohne Eitelkeit und Unwahrheit als »die lebendige Regel« hinstellen konnte,[1]) so hatte er die grosse Freude, dass auch sie getreu nach der Ordnung und gehorsam seinen Befehlen lebten, und nicht selten spricht er sich vor seinen Zuhörern über dieses Glück seines Herzens aus. »Durch die Gnade des allgütigen Gottes folgt und gehorcht ihr meiner Niedrigkeit, indem ihr nichts gegen die Ordnung thut. Das bildet die Freudenkrone nicht nur für mich, sondern auch für euch, die ihr vor mir die Tugend erwählt habt. Denn was kann es Süsseres, Herzerfreuenderes, Anmutigeres geben, als dass der Untergebene nach der Regel lebt und nicht nach eigenem Ermessen handelt? Darin besteht der wahre Gehorsam, darin das glückliche Leben; das ist der mühevolle und doch auch wieder, wenn ich so sagen darf, mühelose Kampf, mühevoll dem, der von seinem Willen noch beherrscht wird, mühelos dem, der den Eigenwillen bereits gebrochen hat.« [2])

Weniger erfreulich waren die Erfahrungen, die Theodor zuweilen bezüglich der Standestugend der Jungfräulichkeit bei seinen Mönchen machen musste.[3]) Manche der Mönche hatten vor ihrem Eintritt ins Kloster locker und leichtfertig gelebt und vermochten jetzt nur sehr langsam ihrer früheren Leidenschaften

1) C. Magna s. 2.
2) C. Parva s. 104.
3) Vgl. z. B. ibid. s. 9, C. Magna s. 56.

Herr zu werden. Dazu kamen die langen Verfolgungen der Möchie und später des Bilderstreites, während welcher die einzelnen immer wieder mehr sich selbst überlassen waren, wenn auch Theodor in der Verbannung den Kontakt mit seinen Mönchen soviel als möglich zu wahren suchte. Im Kloster wandte Theodor alle Mühe auf, um Fehltritte nach dieser Seite hin zu verhüten, indem er die Seinigen oftmals und auch eingehend belehrte und warnte.[1]) »Ich beschwöre euch, Brüder, dass ihr, wie sonst immer, so auch jetzt nicht nachlässig seid in der Abtötung, in der Bewachung eurer Gedanken, in der Sorge um den kostbaren Schatz der Jungfräulichkeit, den wir durch Gottes Barmherzigkeit umfangen haben. Denn mit allen Mitteln arbeitet der Versucher, um uns unser Heil zu rauben, weil er weiss, dass wir durch Bewahrung dieses Gutes Gott ähnlich werden, wie andererseits durch dessen Verlust den Tieren. Es steht ja geschrieben: »Der Mensch, der in Ehre ist, bedenkt es nicht; er gleicht den unvernünftigen Tieren und ist ihnen ähnlich« (Ps. 48, 13). O wie viele hat der Versucher von Anbeginn durch die Begierde zum Fleisch gefangen! Aber auch jetzt noch ist er thätig in der Verführung nicht bloss von Jünglingen, sondern auch von Greisen, und nicht nur etwa von weniger Wachsamen, sondern auch von Vorsichtigeren, und fast gegen jede Seele richtet er dieses Geschoss. Zuerst bereitet er das Gift durch Einflüsterung von unlauteren Gedanken, dann entfacht er im Herzen die Begierde nach Fleisch und Blut, treibt es an, Sündhaftes zu reden, freier sich zu bewegen und endlich an sich oder anderen Berührungen vorzunehmen und führt dann in dieser Weise zum Tod. Denn »wenn die Lust empfangen hat, heisst es, gebiert sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollbracht ist, gebiert den Tod« (Jak. 1,15). Fliehen wir also, meine Brüder, den ewigen Tod, fliehen wir die Krankheit der Seele. Mir scheint fürwahr diese Krankheit der Krätze zu gleichen. Wie nämlich der Krätzige durch Jucken sich Erleichterung zu schaffen meint, in Wahrheit aber nicht Erleichterung, sondern Schmerz hervorruft, und zwar um so heftigeren Schmerz, je mehr er juckt, so findet auch der von der Leidenschaft der Begierlichkeit Umstrickte nicht Lust, sondern Schmerz, nicht Abspannung, sondern Aufregung, nicht Heiterkeit, sondern Niedergeschlagenheit — eine Gestalt des Jammers, der Verzweiflung, der ängstlichen Scheu, die selbst den

1) Vgl. z. B. C. Magna s. 39, wo Th. sogar das Verhalten bei Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse genau bezeichnen zu müssen glaubt; ferner ibid. s. 59. C. Parva ss. 14, 35, 46, 65, 68, 86, 116, 127 u. a.

Schatten an der Wand fürchtet, vom künftigen Gericht nicht einmal zu reden! Wie können wir nun diesem Verderben entrinnen? Nur durch ununterbrochenen Kampf gegen die Versuchungen. Wenn also die Leidenschaft anstürmt — und dies, es ist nicht zu verwundern, bleibt nicht aus — sei es nun durch Nachlässigkeit des Geistes, der nicht gute Wacht hält, oder durch den Neid des Satans, so erhebe dich schnell zur Abwehr, bete, seufze, weine, und jene wird rasch zurückweichen, du aber wirst Frieden finden im Herrn. Nichts aber ist der Seele so angenehm als Ruhe und Freiheit von Leidenschaft.« [1])

Abtötung, Gehorsam unter einem Oberen, Jungfräulichkeit waren von jeher die auszeichnenden Merkmale der Mönche gegenüber den Weltleuten, sie galten auch Theodor als die Haupttugenden seines Standes. Ihm war deshalb auch zunächst daran gelegen, die seiner Führung Unterstellten in der Uebung dieser Tugenden zu bestärken und zu befestigen, doch konnte und wollte er darüber die sonstigen Pflichten und Aufgaben eines Studiten in seinen geistlichen Vorträgen nicht vernachlässigen.

Vielmehr zog er dieselben sehr häufig und bis ins Einzelne zur Besprechung. Vernehmen wir auch hierüber den Abt mit einigen Worten. »Diese Gewalt, sagt er einmal im Anschluss an die bekannte Schriftstelle von der Gewalt, die das Himmelreich leidet, thuet der Regel an. Doch wie? Eilt sofort beim Klopfen alle zumal, rasch und in ganzen Scharen herbei, wie wenn ein Engel euch gerufen hätte, um mit Gott zu verkehren und ihm durch Hymnengesang Verehrung zu erweisen, um statt vergänglicher und irdischer Dinge göttliche, lebenspendende Geschenke zu ergreifen. Alsdann beginnet sogleich mit wohlklingenden harmonischen Stimmen den Lobpreis Gottes, des Herrn, indem ihr dabei acht habet auf die Kathismen,[2]) nicht schlafet bei den Lektionen und bei den Psalmen und Liedern im Geiste aufjubelt. Wenn wir so in gebührender Weise psallieren, werden wir den Versucher beschämen, nicht aber im entgegengesetzten Falle. Ueberdies müssen wir beim Gebet auch nüchtern sein, auf dass wir reinen Herzens vor dem reinen Gott erscheinen und immer mehr erleuchtet, nicht aber verfinstert werden. Ist das Offizium zu Ende, so wollen wir stillschweigend aus einander gehen. Der eine gehe zur Schule; dort habe er acht, dass er den im Gebet gesammelten Schatz nicht verliere in eitlen Gesprächen, sondern zum vorhandenen Gewinn

1) C. Parva s. 113.
2) Gesänge, die sitzend gesungen werden, vgl. Christ l. c. p. LXII.

Weisheit hinzufüge. Der andere gehe zu Bette, wenn er etwa ruhen will; nur möge er sich dort mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen und ehrbar niederlegen, indem er dabei Psalmen bete oder Betrachtungen anstelle, damit er vom Versucher nicht verführt werde. Die Dämonen lieben es nämlich nach dem Gebet unsere Seelen zu beunruhigen, weil wir ihnen durch dasselbe zugesetzt haben, und wollen uns rauben, was wir an Verdienst gewonnen haben. Darum verdunkeln sie unsern Geist, bedrängen den Körper, der ohnehin vom Gebet ermattet ist, und erzeugen sündhafte Begierden. Deshalb ist mehr zu loben, wer sich zu überwinden weiss und lieber etwas anderes thut, als sich sofort wieder aufs Lager hinzustrecken, ausser, wenn ihn der Schlaf dazu zwingt. Dann bleibt er auch verschont von Versuchungen. Später mögen alle rasch zur Prim eilen, ohne dass einer davon wegbliebe. Denn warum wollen wir unsern Lohn verlieren und unser Gewissen beschweren? Hierauf lasst uns mit Gebet an unsere Arbeit gehen und den übrigen Tag gut zubringen. Eilet also zur Arbeit, der eine hier, der andere dort, oder auch, je nachdem es notwendig ist, zusammen euch abmühend, ohne dabei die Tagzeiten zu vernachlässigen. Unter Gebet und frommen Erwägungen geschehe selbst das Ackern, die Pflege des Weinberges, der Dienst in der Küche und jede andere Beschäftigung, indem dabei Zeit und Arbeit nach dem Officium wohl und gut geordnet werden. Euer Gespräch bewege sich, wie wir auch oft mahnen, in passenden Dingen, sei es nun in materiellen oder in geistigen, wie z. B. über das Troparion[1]) oder andere treffliche Gegenstände. Eifert einander nach in den Vorzügen, denn jeder hat solche, und was einem abgeht, besitzt er in seinem Bruder. Von daher also sammelt gegenseitig wie gute fleissige Bienen euern Blütenschmuck.« [2])

Natürlich verfehlte Theodor auch nicht den Tugendeifer seiner Mönche lebendig zu erhalten und noch mehr anzuspornen durch entsprechende Motive. So mahnte er gegenüber einbrechender Zaghaftigkeit besonders zu Geduld und Ausdauer und wies hin auf den ewigen Lohn:[3]) »Lasst uns, meine lieben Brüder, in der Hoffnung auf Vergeltung alles Widerwärtige, das uns nach Gottes Willen trifft, mit Freuden ertragen. Die Geduld verleiht ja den Tugenden erst ihre Vollendung. Durch ihre Geduld sind die Mar-

1) Gesangsweisen und die Gesänge selbst, vgl. Christ l. c. p. LXVIII.
2) C. Magna s. 17.
3) C. Parva s. 19, vgl. ibid. ss. 66, 72, 80, 111, 122 u. a.

tyrer mit dem himmlischen Diadem geschmückt worden, durch ihre Geduld haben die Heiligen den Preis der Gerechtigkeit davongetragen. Darum wollen auch wir Geduld zeigen beim Gehorsam, bei der Demut, bei der Sanftmut, bei unsern Dienstleistungen, bei allen übrigen Kämpfen, die uns die Pflicht des Gehorsams bringt, und auch wir werden den gleichen Lohn erhalten wie jene. Ich kenne das Joch des Gehorsams und weiss, welche Mühe es kostet, den Eigenwillen zu brechen, aber ebenso gut kenne ich auch die Süssigkeit eines solchen Lebens. Denn wenn einmal der Eigenwille gebrochen ist, dann ist leicht der Weg und sicher das ewige Ziel. Darum gilt es, den Eigenwillen zu bezähmen, um zu einem richtigen und glücklichen Leben zu gelangen. Es gibt Arbeiten im Kloster? Aber es gibt auch Erholung. Es arbeitet einer mehr als ein anderer? Dafür wird er auch grösseren Lohn empfangen. Denn der Apostel sagt: »Ein jeder wird seinen Lohn empfangen nach seiner Arbeit« (1. Cor. 2, 8). Es unterwirft sich einer aus Liebe dem Nächsten? Er wird der Erste werden, denn »wer unter euch der Erste sein will, sei euer Diener« (Matth. 20, 27). Es ist einer zu schwach, als dass er schwere Arbeiten verrichten könnte? Dann thue er, was er kann, damit Gott in allem verherrlicht wird. Keiner sei säumig im Dienste des grossen Ganzen!« Um Leichtfertige aus ihrer Trägheit aufzurütteln oder Eifrige in ihrem Streben noch mehr anzutreiben, sprach er gerne von den letzten Dingen des Menschen.[1]) »Habet acht, meine Brüder, denn plötzlich, vielleicht schon heute oder morgen, ist das Mass unserer Tage, das Gottes gerechter Wille festsetzte, voll geworden, und ein Engel wird herabgeschickt vom Himmel, damit er uns befreie aus dem Kerker dieses Leibes und hinführe zu Gott, unserm Schöpfer und Lebendigmacher. . . Da drohen grosse Furcht, ein unerforschlicher Richter, ein unbestechliches Urteil, endlose Leiden, und bitter ist der Wurm, heftig die Qual, schaurig die Finsternis, unauslöschlich das Feuer, unermesslich das Chaos, grausig und unergründlich der Schlund, Dinge, wie sie die Zunge nicht zu schildern vermag und das Ohr nicht hören kann.«[2]) »Kurz ist die Zeit, sagt er an anderer Stelle, gemessen das Leben. Auch wenn unser Leben über 70 und 80 Jahre sich hinauszieht, ist es nichts gegen die unendliche Ewigkeit. Werfen wir doch weg einen Obolus, um Tausendfaches dafür zu empfangen, werfen wir weg die kurze Zeit, um

1) Vgl. C. Magna ss, 2, 16, 43; Parva ss. 21, 95, 126 u. a.
2) C. Magna s. 70.

endlose Zeiten zu erlangen, ertragen wir die Mühe einer Stunde, um immerwährende Ruhe zu finden. Weinen wir, damit wir ewig lachen, seufzen wir aus Verlangen nach Christus, damit wir in unbegrenzter Wonne uns freuen.« [1])

Durch solche und ähnliche Unterweisungen verstand es Theodor bei weiser, aber energischer [2]) Handhabung seiner trefflichen Disciplin das Leben in Studion zu einem wahren Musterleben für andere Klöster zu gestalten, und mit gutem Rechte konnte er seinen Mönchen zurufen: »Wahrhaft wie die Stadt Gottes seid ihr hoch erhoben auf den Berg der Tugend, berühmt in der Residenz, gesucht ob eurer göttlichen Lebensordnung, mit Ehrfurcht genannt selbst bei Patriarch und Kaiser.« [3]) Dieses seines Erfolges freute sich Theodor von ganzem Herzen und war stolz darauf. Darum mahnt er auch gelegentlich eines für das Patronatsfest von Studion in Aussicht stehenden Besuches von abendländischen Mönchen eindringlichst zu guter tadelloser Haltung in Haus und Kirche und sagt schliesslich: »Nur diesen Einen Tag bitte und beschwöre ich euch vor allen übrigen mir durch schöne vollkommene Ordnung zu einem Tag der Freude zu machen, auf dass ihr dadurch Gott verherrlicht und diejenigen, die es sehen, erbauet.« [4])

§ 12.

## Die pastorale Thätigkeit Theodors ausserhalb des Klosters.

Bei dem grossen Ansehen, das unser Abt in der Hauptstadt und weit darüber hinaus nicht bloss in geistlichen Kreisen, sondern bei fast allen Ständen besass, ist es nicht zu verwundern, dass er auch nach dieser Seite hin einen sehr bemerkenswerten pastorellen Einfluss ausübte. Wie es aber bei dieser Art von Thätigkeit sich leicht verstehen lässt, entziehen sich ihre Wirkungen zum grössten Teile dem Auge des menschlichen Forschers, doch müssen uns auch schon die Spuren davon, die wir in so vielen Briefen Theodors finden, mit Bewunderung für ihn erfüllen. Wir sehen da, dass Theodor nicht nur persönlich und für den Kreis der klösterlichen

1) C. Magna s. 23.
2) Vgl. ibid. s. 10.
3) Ibid. s. 74, vgl. auch s. 65.
4) Ibid. s. 13.

Verhältnisse ein guter Ascet und Geisteslehrer war, sondern auch die in der Welt Stehenden und den verschiedensten Berufsklassen Angehörenden auf dem Weg des geistlichen Lebens, wie es sich für sie schickte, wohl zu führen und zu fördern wusste.

Um mit einer der verantwortungsvollsten und schwierigsten Lebensstellungen in der menschlichen Gesellschaft zu beginnen, mit dem bischöflichen Hirtenamte, so wird man wohl die vielseitigen Aufgaben desselben nicht leicht zutreffender und eindringlicher und dabei doch auch ehrerbietig nahe legen können, als es unser Heiliger dem Bischof Antonius von Knosia gegenüber gethan hat.[1]) »Ich halte den Bischof, schreibt er diesem unter Anderm, für den verantwortlichen Aufseher alles dessen, was seine Untergebenen thun, für einen Engel, der mit beredtem Munde Gottes Gerechtigkeit verkündet, für ein Auge, welches ruhelos wacht über die Wege eines jeden aus seiner Herde, für ein Abbild Christi, das allen seinen Jüngern ein Muster evangelischen Lebens ist, für eine Leuchte, die den in der Nacht der Unwissenheit und Sünde Kämpfenden immerfort entgegenstrahlt, für eine Quelle, aus der allen nach dem Heile Dürstenden Belehrung zufliesst, für den obersten Verwalter, der einstens am Tage der Vergeltung über einen jeden einzelnen Rechenschaft zu geben hat. Es gibt darum keine Verbindung mit Gott, die enger und inniger und zugleich verdienstlicher wäre, als dieses Amt. Sagt doch Christus selbst zu dem Fürsten der Apostel: Petrus, wenn du mich mehr liebst als diese, so weide meine Schafe. Es ist aber auch nichts so gefahrvoll und verderblich für jene, welche es unwürdig verwalten. Doch du, bester Vater, gibst, wie ich wohl weiss, als guter Hirte jederzeit dein Leben für deine Schafe und verteidigst ein jedes derselben, ohne Furcht vor den Drohungen der Menschen, ohne Verleugnung der Wahrheit vor den Gegnern, gehorsam dem Willen des Einen Königs. Du tadelst mit Freimut, strafst mit Milde, versöhnst und einigst die Zwieträchtigen, trennst mit Klugheit das Unheilige vom Heiligen, das Gesunde vom Kranken, damit es nicht angesteckt werde, weisest den Irrenden zurecht, stärkest, was krank ist, richtest auf, was niedergetreten ist. Wie vielseitig ist doch deine Aufgabe! Visitation der Aebte, Approbation der Mönche, Ordination der Priester und Diakonen, dazu die Ueberwachung all dieser Männer in ihrer Lebensweise, Schirm

1) Ep. I, 11.

der Witwen, Hort der Waisen, Rächer der Verfolgten, Schützer der Bedrängten und endlich auch Verteidiger deiner eigenen Würde.«

Diesen herrlichen Worten Theodors fügen wir noch bei, dass er sie erst auf vieles inständiges Bitten seitens des Adressaten geschrieben hat, was sowohl seine demütige Gesinnung in helles Licht setzt als auch die hohe Meinung, die seine Zeitgenossen von ihm hatten. Und zwar waren es nicht bloss geistliche Würdenträger oder befreundete Mönche aus andern Klöstern, die sich glücklich schätzten, aus der Hand unseres bescheidenen, aber wahrhaft erleuchteten Studiten einige Worte der Belehrung und Ermunterung zu empfangen, auch selbst am kaiserlichen Hofe und in den Kreisen der höchsten Staatsbeamten bis hinab zu den einfachen Privatleuten, hatte er seine Bewunderer und Verehrer. Freilich wurden diese freundschaftlichen Beziehungen durch die immer wiederkehrenden inneren Streitigkeiten vielfach gestört und getrübt, auch kamen dann in den Briefen mehr diese Gegenstände zur Besprechung. Aber wo immer sich eine Gelegenheit fand, suchte Theodor auf das innere, religiöse und sittliche Leben seiner Freunde einzuwirken. Bald war es ein freudiges Ereignis, woran er seine private pastorelle Thätigkeit anknüpfte, wie z. B. die Beförderung auf ein höheres Amt, eine besonders lobenswerte Handlung u. s. w., bald auch ein betrübender Vorfall, der ihm Anlass zu einer geeigneten Erinnerung an die christlichen Pflichten bot, wie z. B. der Tod eines teuren Angehörigen, die Verstossung ins Exil, langwierige Verfolgungen u. a. Sehr oft aber wurde unser Abt als erfahrener Seelenführer auch direkt um seinen Rat, um seine Belehrung gebeten, und diese Briefe haben das meiste Interesse, wenn es sich um einen Einblick in die Art und Weise seiner geistlichen Wirksamkeit ausserhalb des Klosters handelt, weil sie eingehender gehalten sind. Wir lassen hier zur Charakteristik derselben ein Schreiben folgen, worin Theodor einer Nonne zeigt, wie sie beten soll.[1]) »Du wünschest Belehrung, wie du beten sollst. Dies hat uns der Herr selbst gelehrt durch sein Vater Unser, nämlich nicht um Vergängliches zu bitten, sondern um sein Reich und die ewig währende Gerechtigkeit. Von den Vätern aber stammt der Brauch, zuerst Dank zu sagen und ihm dann unsere Sünden zu bekennen, indem wir dabei um Nachlassung derselben und um Erlangung anderer Gnaden bitten. Wenn du also beten

1) Ep. I. 42.

willst, so sage dem Herrn Dank, dass er dich aus dem Nichts in das Dasein gerufen, dass er dich befreit hat aus jeglichem Irrtum, aus dem Irrtum des Heidentums und der Häresie, indem er dich rief und seiner Erkenntnis würdigte, dass er dich endlich nach dem Genuss des ehelichen Lebens zu dem engelgleichen Mönchsleben berufen hat. Die Erwägung dieser Wohlthaten wird deine Seele rühren und zu Thränen bewegen, was dir hinwiederum Erleuchtung, Trost und Verlangen nach Gott einflösst. Wo aber das Verlangen nach Gott im Herzen wohnt, muss die Sünde weichen. Wenn du nun so Gott Dank gesagt hast, so bekenne ihm also: »Du weisst, o Herr, wie oft ich vor dir gesündigt habe und wie oft ich noch täglich vor dir sündige«, indem du nun diese und jene Sünde und was sonst dir bekannt ist, erwägst, ohne aber etwa solchen Dingen nachzuforschen, deren klare Vorstellung deiner Seele schaden würde. Daraus wird dir die Gnade der Demut und Zerknirschung des Herzens und der Furcht vor der göttlichen Vergeltung erwachsen. Sodann bitte, seufze und flehe zum Herrn um Verzeihung der Sünden und um Bestärkung in dem, wodurch du ihm gefallen könntest, indem du also sprichst: »O mein Herr und Gott! Ich will dich nicht mehr erzürnen, ich will nichts anderes mehr lieben ausser dir, dem wahrhaft Liebenswürdigen, und wenn ich dich wieder erzürne, o, so will ich dein Erbarmen anflehen, dass du mir Kraft gibst dir zu gefallen.« Wenn dir etwas anderes Gutes in den Sinn kommt, das er vollbringen möge, so bitte auch darum mit Inbrunst. Hierauf rufe an die heilige Gottesgebärerin, dass sie sich deiner erbarme, die heiligen Engel, deinen Schutzengel, damit er dich behüte und beschirme, den Vorläufer, die Apostel, die Heiligen alle, jene welche du besonders zu verehren pflegst, und schliesslich denjenigen, dessen Gedächtnis man gerade an jenem Tag feiert. Diese Art und Weise zu beten scheint mir wirksam zu sein, mag auch jeder mit andern Worten und nicht genau mit diesen beten, gebraucht ja auch der Einzelne für sich nicht immer dieselben Worte.«

Nicht immer konnte Theodor in seinem brieflichen Verkehr mit den Laienkreisen und auch gegenüber den Angehörigen des geistlichen oder Ordensstandes in dieser ruhigen väterlichen Weise sprechen, oft war er auch gezwungen, mit Strenge und Ernst seine Erinnerungen zu machen oder seine Forderungen zu stellen. Denn er war, wie wir es nach der bisherigen Schilderung seines Lebens und Charakters nicht anders erwarten können, der Letzte, der einem Menschen zu Liebe, und wäre es auch sein nächster Verwandter

oder ein Freund aus den höchsten Ständen gewesen, dem Rechte Gottes und der Kirche etwas vergeben oder die Sorge für die unsterbliche Seele leicht genommen hätte. Wer sich einmal seiner Leitung anvertraut hatte, der durfte gewiss sein, dass ihn der hl. Abt auch mit allem Eifer im geistlichen Leben voranzubringen suchen würde, entweder in Liebe und Güte oder in Ernst und Strenge, wie er es eben nach seinem individuellen Charakter und nach seinen persönlichen Verhältnissen nötig haben würde. Einige Beispiele mögen diese Seite der pastoralen Wirksamkeit unsers Heiligen illustrieren.

Ein vornehmer Patrizier hatte die ältere seiner zwei Töchter vor ihrer Geburt Gott dem Herrn geweiht, bezüglich der jüngeren aber nichts bestimmt. Nachdem nun die ältere erwachsen war, hätte er sie gerne einem achtbaren Mann aus edlem Geschlechte, der gleichen Alters mit ihr war, vermählt und an ihrer Statt die jüngere dem Herrn hingegeben. Er wandte sich nun an Theodor. Dieser aber schrieb ihm ganz offen, dass sein Vorhaben gegen das Recht und die Sitte verstosse. Er möge nur sein Gelübde erfüllen, wie es auch die Mutter des Samuel, des Gregor von Nazianz u. a. gethan hätten. Wenn er aber doch diese Absicht ausführe, so sei das ebenso zu beurteilen, wie wenn ein Mönch wieder in die Welt zurücktreten würde.[1])

Ein Mädchen hatte in einer schweren Krankheit ihres Bräutigams das Gelübde gemacht, jungfräulich zu bleiben, wenn er wieder gesund würde. Als nun dieser wirklich davon kam, bereute es sein Versprechen und liess bei Theodor im voraus um eine Busse oder, wie es heisst, um ein »Heilmittel« nachsuchen. Dieser erwiderte, man könne kein Heilmittel anwenden, wo man noch nicht von einer Krankheit sprechen könne. Das Mädchen sei ja noch frei. Doch möge es wohl bedenken, was es thue, wenn es den weltlichen Bräutigam dem göttlichen vorziehe. In richtiger Erkenntnis der Gefühle des Mädchens fügte er dann noch bei, wenn dasselbe bei seinem Entschluss beharre und ihn ausführe, so möge es immerhin wieder zu ihm kommen, damit er ihm eine Busse auferlege. Denn nichts sei unheilbar, wenn man nur geheilt werden wolle.[2])

Zum Schlusse bemerken wir, dass Theodor seine rege pastorale Thätigkeit nicht auf seinen engeren und verborgenen Freundes-

1) Ep. II, 172.

2) Ep. I, 52; vgl. hiezu ep. II, 216; Quaest. bei Migne, P. G. 99, 1732 C.

kreis beschränkt hat. Er suchte auch die öffentlichen Verhältnisse und Zustände seiner näheren Umgebung nach Kräften zu heben und zu bessern. Wenigstens können wir das erschliessen aus einer merkwürdigen Institution, die er selber ins Leben gerufen hat. In Byzanz kam es nämlich in damaliger Zeit nicht selten vor, dass Leichen von Armen oder Fremden unbeerdigt liegen blieben, weil die Verstorbenen nicht soviel hinterlassen hatten, dass davon die Begräbniskosten hätten bestritten werden können. Da gründete nun unser Abt zunächst für seine Mönche, vielleicht auch für weitere Kreise, eine Art Totenbruderschaft. Jedes Mitglied derselben war verpflichtet, dem jeweiligen Vorstand von jeder Leiche, die sie liegen sahen oder von Leuten angezeigt erhielten, Meldung zu erstatten, damit dann dieselbe in den für die Klosterbewohner bestimmten Grabplätzen beerdigt würde. Zweimal im Jahre wurde für diese Verstorbenen ein Gottesdienst abgehalten, dem sich ein Liebesmahl mit frommen erbaulichen Gesprächen anschloss. Die Kosten für die Beerdigung und für die Mahlzeit wurden aus den Beiträgen der Einzelnen bestritten. Jedem Mitgliede, welches der Anzeigepflicht nicht nachkam, wurde vorerst das Versprechen der Besserung abgenommen, sodann eine kleine Geldbusse oder eine andere passende Strafe auferlegt.[1]) Näheres über die Dauer und Verbreitung dieser eigenartigen Vereinigung erfahren wir nicht, aber jedenfalls bildet sie ein schönes Zeugnis für die edle menschenfreundliche Gesinnung unsers Heiligen.

IV. Kapitel.

# Das Auftreten Theodors im zweiten Bilderstreit.

## § 13.

### Beginn der Verfolgung.

Die Herrschaft Michaels dauerte nur kurze Zeit. Von einem Teil der geistlichen und weltlichen Grossen seines Reiches ver-

1) Ep. I, 13.

leitet, wies er im Jahre 812 die Friedensanträge der Bulgaren unkluger Weise zurück und nahm den Kampf mit ihnen auf.[1]) Indes hatte er wenig Erfolg auf seinem Feldzug und nach einer unglücklichen Schlacht am 22. Juni 813 ward sein Feldherr Leo, mit dem Beinamen der Armenier, zum Kaiser ausgerufen. Michael musste abdanken und mit seinen Söhnen und Töchtern ins Kloster gehen.[2])

Verschiedene Vorgänge unter Michael[3]) hatten gezeigt, wie zahlreiche Anhänger der Ikonoklasmus trotz der Synode von Nicäa noch immer besass, besonders beim Heere. Auch der neue Herrscher war ihm ergeben. Im Anfang seiner Regierung liess er zwar von seiner bilderfeindlichen Gesinnung nichts merken, als er aber durch einen Sieg über die Bulgaren (i. J. 814) seine Stellung gesichert glaubte, trat er offen mit seinen Anschauungen hervor und sprach sich ungescheut gegen die Verehrung der Bilder aus.[4]) Er nahm ikonoklastische Geistliche in seinen Palast, liess durch sie Bibelstellen gegen den Bilderkultus zusammentragen und selbst eine Abhandlung im Sinne der Ikonoklastensynode von 754 ausarbeiten. Solche Hoftheologen waren der Bischof Antonius von Syläum, die Mönche Lekanomantes und Zosimus.[5]) Als der Patriarch Nicephorus von ihrem Treiben hörte, zog er sie auf einer Synode zur Rechenschaft. Hier sagten sich dieselben zwar feierlich von den Bilderfeinden los, allein es war nur zum Schein. Denn schon kurze Zeit darauf sehen wir sie wieder auf Leo's Seite.[6])

Dieser machte sich nämlich allen Ernstes an die Ausführung seines Planes, den Bilderkult in seinem Reiche abzuschaffen. Er benahm sich hierüber auch mit dem Patriarchen. Allein so nachgiebig sich dieser in früheren Jahren gegen kaiserliche Wünsche gezeigt hatte, bezüglich der Bilder war er fest entschlossen, die Lehre und Uebung der Kirche aufrecht zu erhalten. Nach weiteren Unterhandlungen verlangte endlich Leo, beide Parteien sollten in einer Zusammenkunft ihre Auffassung verfechten. Darauf wollten

1) Theoph. Chronogr. I, 497 sqq.
2) Vita B 276, A 196; Theoph. Chronogr. I, 502; vita Niceph. l. c. 301.
3) Vgl. Theoph. Chronogr. I. 496, 501.
4) Vita B 276, A 169; vita Nicol. l. c. 542.
5) Vita B 275, 172; vita Nicet. Acta SS. Apr. I, 262; Georg. mon. Chronicon 681.
6) Vgl. Hergenröther, Photius I, 275.

sich aber die Bilderfreunde nicht einlassen, da die Sache mit den Bildern durch das Konzil vom Jahre 787 endgültig entschieden sei. Der Patriarch versammelte, sobald ihm die Forderung einer Konferenz zu Ohren kam, seine Geistlichkeit in der Sophienkirche und harrte dort die Nacht hindurch mit ihnen im Gebete aus.[1]) Als der Kaiser am nächsten Morgen davon erfuhr, lud er den Patriarchen vor sich. Dieser zog sogleich, begleitet von den in der Kirche Anwesenden, vor den kaiserlichen Palast. Hier unterredeten sich Leo und Nicephorus längere Zeit allein, dann erhielten auch die Bischöfe, Aebte und Mönche Zutritt zum Kaiser. Auf seinem Thron sitzend, umgeben mit einem glänzenden Gefolge von Offizieren, Würdenträgern und Hofgeistlichen, empfing Leo die Eintretenden. Hierauf begann er mit Berufung auf das Bilderverbot des Moses den Bilderkult als Götzendienst darzustellen und kam schliesslich wieder auf die Forderung einer gemeinsamen Besprechung zurück. Dagegen verwahrten sich, mit entschiedener Abweisung jeder Einmischung des Kaisers in religiöse Fragen, sowohl der Patriarch wie auch die Bischöfe Aemilian von Cyzikus, Michael von Synnada, Theophylakt von Nikomedien, Petrus von Nicäa und Euthymius von Sardes. Am kühnsten aber von allen sprach der Abt von Studion. Er rechtfertigte die Bilderverehrung aus ihrer Natur und Ueberlieferung und schloss dann ungefähr in folgender Weise: »Kaiser! Von Rechtswegen sollten wir dir, dem Feind jeglicher Ordnung, kein Wort weiter sagen oder erwidern. Aber nachdem du uns zu Fragen und Antworten aufforderst, so wisse vor allem: die kirchlichen Angelegenheiten gehören den Priestern und Lehrern, dem Kaiser steht nur die Verwaltung der weltlichen Dinge zu. Denn also spricht der Apostel: Gott hat in der Kirche zuerst Apostel gesetzt, dann Propheten und Lehrer, nirgends aber gedenkt er der Kaiser. Jene also haben über Glaube und Dogma zu entscheiden, du aber sollst ihnen folgen und die bestehende Ordnung nicht aufheben.« [2])

Mit diesen Worten, die seine glühende Liebe für die Freiheit der Kirche ihm in den Mund legte, hat Theodor mit einer in Byzanz unerhörten Offenheit und Kühnheit jene Triebkraft aufge-

---

1) Vita A 172; vita Niceph. 303 A; vita Nicet. 262.

2) Die Reden der Bischöfe, wie auch diejenige Theodors werden von verschiedener Seite überliefert, aber stets mit grösseren oder kleineren Abweichungen; vgl. vita B 280—84, A 172—84; vita Nicet. 262, vita Niceph. 303, vita Nicol. 542, Georg. mon. Chronicon 682 sq. Siehe auch C. Parva s. 127, ep. II, 129.

deckt, welche neben und mit den theologischen Interessen Ursache war, dass die Bilderfrage abermals aufgerollt werden sollte. Es war das die Absicht des Kaisers und seiner Umgebung, die cäsaropapistischen Bestrebungen in derselben Weise, wie unter den früheren Militärkaisern, fortzuführen.[1])

Leo hatte sich bei der freimütigen Sprache des Studitenabtes vor Wut und Zorn kaum beherrschen können. Als dieser geendet hatte, mussten sich die Bischöfe und Aebte sogleich aus seinen Augen entfernen. Die ersteren begaben sich mit dem Patriarchen in dessen Wohnung, die letzteren in ihre Klöster. Dort erhielten die einzelnen alsbald nach ihrer Zurückkunft im Auftrage des Kaisers ein Schreiben zur Unterschrift vorgelegt, wodurch sie sich verpflichten sollten, keine Zusammenkünfte zu veranstalten und überhaupt über religiöse Fragen nicht mit einander zu disputieren. Mehrere Aebte gaben auch ihre Unterschrift. Theodor dagegen erklärte dem kaiserlicken Beamten, sich eher die Zunge abschneiden lassen zu wollen, als vom Zeugnis für seinen Glauben, wann und wie es ihm beliebe, abzustehen.[2]) Auch richtete er ein Zirkularschreiben an die Mönche der Hauptstadt, worin er mit ernsten Worten das Verhalten jener Aebte tadelt, die unterschrieben hatten. In dieser Sache sei Schweigen Verrat an der Wahrheit, und es hätte den Archimandriten besser angestanden, mit den Aposteln zu sprechen, »man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen«, statt aus falscher Liebe zu ihren Klöstern dem Befehl des Kaisers nachzukommen.[3])

Ebenso bestärkte Theodor den Patriarchen im Widerstande gegen den Kaiser. Dieser sprach darum die Verbannung gegen Nicephorus aus und liess denselben in einer Märznacht des Jahres 815 über den Bosporus nach Chrysopolis bringen.[4]) Theodor wünschte seinem Oberhirten Glück zu der Ehre, für Christus leiden zu dürfen, und zu dem Ruhme, den er in den treuen Schafen seiner Herde allerorts ernte.[5]) Uebrigens sollte ihn Theodor nicht lange um sein Los beneiden. Nachdem er bereits durch eine Prozession am Palmsonntag, wobei er von seinen

1) Vgl. Weiss, Byzantinische Geschichten, Graz 1873, II. 296 ff.; Schwarzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890, S. 242 ff.
2) Vita B 284, A 184.
3) Ep. II, 2.
4) Vita B 284, A 184.
5) Ep. II, 18.

Mönchen in feierlicher Weise Bilder um das Kloster hatte mittragen lassen, den Unwillen des Kaisers im höchsten Grade erregt hatte, machte er durch ein Schreiben das Mass des Zornes voll. Als nämlich der an Nicephorus' Stelle auf den Patriarchalstuhl erhobene Theodotus Kassiteras, bisher kaiserlicher Spathar,[1]) sogleich nach seiner Konsekration am Ostersonntag (1. April 815[2]) eine Synode einberief, wozu auch die Klöster der Hauptstadt ihre Vertreter schicken sollten, schrieb unser Abt, zugleich im Namen der Mehrzahl der hauptstädtischen Aebte — einige waren der Einladung gefolgt — den Absagebrief. Darin ist zunächst betont, dass sie (Theodor und seine Genossen) gemäss den Kanones ohne ihren Bischof Nicephorus an keiner Beratung teilnehmen könnten. Wenn auch einige Archimandriten einer Synode beiwohnen zu können glaubten, die gegen die Bilderverehrung gerichtet sei, so wollten wenigstens sie fest an den Lehrentscheidungen der Kirche festhalten. Nach einer kurzen Begründung der Bilderverehrung versichern sodann die Schreibenden, dass sie, was immer auch auf anderer Seite beschlossen werden möge, eher alles, selbst den Tod zu ertragen bereit seien, als dass sie ihren unverfälschten Glauben verleugnen würden.[3]) Der neue Patriarch hielt die jedenfalls vom Hofe gewünschte Synode ab, stiess mit seinen Anhängern das zweite Konzil von Nicäa um und proklamierte die Ikonoklastensynode von 754 als das siebente allgemeine Konzil. Die Bischöfe, welche nicht zustimmten, wurden exkommuniziert und sogar körperlich misshandelt.

Vom Kaiser aber erschien alsbald der Befehl, Theodor in die Verbannung abzuführen. Dieser versammelte vor seinem Abschied nochmals die Mönche um sich, ermahnte sie zur Beharrlichkeit und Ausdauer in den kommenden Leidenstagen und bat, es möge nach seinem Weggang keiner im Kloster zurückbleiben. Sodann verabschiedete er sich in der herzlichsten Weise von ihnen, wie ein Vater von seinen Kindern.[4])

1) Vita Nicet. l. c. 263. — Spathar = Schwertträger, also etwa »Generaladjutant«.

2) Vgl. Hergenröther, Photius I, 278.

3) Ep. II, 1.

4) Vita B 285, A 185 ff. — Nach der vita Theoph. Sigr. (p. 227 F sq.) wäre Theodor vor seiner Abführung in die Verbannung nochmals vor den Kaiser gerufen worden. Da aber Theodor selbst hievon schweigt, während er doch diese wichtige Zusammenkunft gewiss kurz erwähnt hätte, so scheint ein Irrtum des Biographen vorzuliegen.

§ 14.

## Dritte Verbannung Theodors.

Der Ort, den der Kaiser dem Abt von Studion zum Aufenthalt angewiesen hatte, hiess Metopa und war bei Apollonia, auf der Grenze zwischen Bithynien und Phrygien, gelegen. Die Haft daselbst scheint nicht sehr streng gewesen zu sein. Theodor selbst schreibt über seine dortigen Verhältnisse:[1]) »Ich habe ständig einen Wächter bei mir, der von Woche zu Woche wechselt. Mit ihm essen wir, beten und schlafen wir. Den Tag verbringen wir, wie der allsehende Gott weiss, in Handarbeit, Lesen, Schweigen, zur rechten Zeit auch in Gesprächen über die Tagesereignisse unter uns selbst oder mit den uns besuchenden guten Leuten und Mönchen. Gott hat nämlich nicht nur die Nachbarn, sondern auch Freunde, selbst solche, die weit wegwohnen, angetrieben, uns zuzusprechen und so an Körper und Geist aufzurichten ..... Wir haben, Dank der Vorsehung Gottes, keinen Mangel. Auch Bücher wolle nicht schicken, höchstens das Lexikon und den Quartband, in dem ich eine Rede tachygraphiert habe. Hypatius hatte ihn dem Kallistus zum Transscribieren gezeigt ...... Durch gute Freunde können wir nämlich auch hier ein Buch zum Lesen bekommen.« Man liess es, wenigstens im Anfang, ruhig geschehen, dass die Mönche, welche die Verfolgung in jene Gegenden zerstreut hatte, sich öfters um Theodor versammelten, der ihnen dann in derselben Weise wie daheim im Kloster Vorträge hielt.[2]) Auch gestattete man, dass der Studite Nikolaus, der sich von seinem Lehrer und Vater auch in den Leiden und Entbehrungen der Verbannung nicht hatte trennen wollen, mit ihm zusammenlebte. Dies kam Theodor bei seiner regen brieflichen Thätigkeit sehr zu statten.[3])

---

1) Ep. n. 80.

2) Drei Punkte waren es hauptsächlich, die Theodor seinen vertriebenen Mitbrüdern ans Herz legte: Sie sollten vor dem Umgang mit Häretikern sich hüten, den Verkehr mit Frauen meiden und nicht allein umherstreifen, sondern sich unter der Leitung eines Genossen zu gemeinsamem Leben zusammenscharen; vgl. z. B. ep. II, 98 (= ep. n. 289), 107, 124, 131, 147, ep. n. 138, 153, C. Parva ss. 9, 13, 15, 19, 31, 48, 83, 114.

3) Seine Briefe liess Theodor teils gelegentlich besorgen, durch Freunde, die ihn besuchten, teils durch regelmässige Boten, wozu er besonders treue und zuver-

Wie er nämlich schon früher als Verbannter gethan, so schickte er auch jetzt wieder nach allen Seiten hin, an Bischöfe und Mönche, an Männer und Frauen der verschiedensten Stände, seine Briefe, bald um zu belehren und zu unterrichten, bald um zu ermuntern und zu trösten, bald auch um Lob für bewiesene Standhaftigkeit oder Dank für empfangene Wohlthaten, Mitfreude am Glücke oder Teilnahme am Leide anderer auszusprechen.[1] In diesen Briefen zeigt sich sein reiches Geistes- und Gemütsleben im schönsten Lichte. Namentlich spricht aus ihnen ungeheuchelte Frömmigkeit und inniges Gottvertrauen. Was aber dieser umfangreichen Korrespondenz bleibendes Interesse sichert, ist der gewaltige Einfluss, den er dadurch auf alle Schichten der byzantinischen Bevölkerung ausübte.

Indem nämlich unser Abt in seinem Exil mit unermüdlichem Fleiss Briefe schrieb und sozusagen in alle Welt hinaussandte, gewann er die geistige Führerschaft der Bilderfreunde. In dieser Stellung that er der gegnerischen Partei durch die energische Behauptung seines Standpunktes und durch die dialektische Schärfe seiner Polemik grossen Eintrag. Insbesondere erreichte er durch seine häufigen Mahnungen an die disziplinären Bestimmungen der Kirche über den Verkehr mit Härerikern, dass viele Gläubige von Anfang an vor dem Umgang mit den Bilderfeinden sich hüteten und so auch jeder Beeinflussung von dieser Seite her entzogen blieben.[2]

Der Kaiser hatte auch kaum von dieser Wirksamkeit des Gefangenen erfahren, als er ihn sofort ins Innere des Landes nach

lässige Mönche ausgewählt hatte, da der Botendienst beschwerlich und bei dem Spioniersystem der Bilderfeinde auch sehr gefährlich war. Als solche Boten werden uns genannt: Athanasius, Klemens, Dionysius (für Jerusalem und Rom), Euphemianus, Eustachius, Epiphanius (ebenfalls für Rom), Thimotheus, Letoius, Simeon u. a. Vgl. hiezu Tougard, La persécution iconoclaste d'après la correspondance de St. Theodore Studite, Paris 1888, p. 9 sq.

1) Die Studiten hatten, wie Theodors Briefe ausweisen, unter den Laien zahlreiche Wohlthäter, die ihnen zur Zeit der Verfolgung gastfreundliche Aufnahme gewährten oder durch Geschenke an Geld, Speisen und andern notwendigen Dingen zu helfen suchten. Vgl. z. B. ep. I. 42, 54, II. 55, 60, 214, ep. n. 13, 15, 17, 22, 24—27, 30, 31, 68 u. a.

2) Es muss aber hier bemerkt werden, dass Th. in seinen Erörterungen über disziplinäre Fragen nicht immer den allgemein rechtlichen Standpunkt vertritt, sondern öfter nur persönliche Ansichten äussert; vgl. s. eigenen Worte ep. II, 162, 203.

Bonita zu bringen befahl.[1]) Hier hatte derselbe weniger Freiheit in der Bewegung, überdies war es ihm strenge untersagt, persönlich oder brieflich mit anderen zu verkehren.[2]) Theodor hatte indes gleich von vorneherein offen und entschieden erklärt, dass er nicht schweigen werde. Als seine Antwort vor den Kaiser kam, wurde er zu hundert Geisselhieben verurteilt, doch entging er dieser Strafe durch das Mitleid des damit beauftragten Beamten.[3])

So fuhr denn Theodor fort, die Seinen in feurigen Briefen aufzurichten und zu ermutigen, und es war dies bei dem Eifer, den die Bilderfeinde für ihre Sache entwickelten, fortwährend notwendig. Diese hatten auf ihrer Synode eine gegen die Verehrung der Bilder gerichtete Erklärung abgefasst, die dann, nachdem sie vom Kaiser und den Hofbischöfen unterzeichnet worden war, unter der städtischen Geistlichkeit und in den Klöstern zur Unterschrift zirkulierte.[4]) Dies hatte den Erfolg, dass fast sämtliche Aebte, Mönche und sonstigen Kleriker der Hauptstadt den Ikonoklasten sich anschlossen. Auch der vom möchianischen Streit her uns bekannte Priester Josef befand sich unter diesen Abtrünnigen.[5]) Der Studite Leontius, der, wie früher zu den Möchianern, so jetzt zu den Ikonoklasten überging, ward den Klöstern Studion und Saccudion als Abt vorgesetzt und quälte nun die zurückgebliebenen Mönche auf jede mögliche Weise, um sich in der Gunst des Kaisers zu befestigen.[6]) Ein anderer Studite, namens Nektarius, suchte sich dadurch einzuschmeicheln, dass er auch von Klerikern und Mönchen der Provinzen Unterschriften für die bilderfeindliche Erklärung sammelte.[7]) Gegen diejenigen, die der Bilderverehrung treu blieben, ging man rücksichtslos vor. Die Studiten Thaddäus, Jakob, Dorotheus u. a. wurden so grausam geschlagen, dass sie an den Folgen der erlittenen Misshandlung starben.[8])

1) Ep. n. 75. — Nach der vita Nicol. l. c. 343 waren Theodor und Nikolaus etwa 1 Jahr lang in Metopa gewesen; die Deportation nach Bonita würde also in das Jahr 816 fallen.

2) Ep. n. 48. Wie Theodor in ep. n. 75, 78 klagt, verweigerte man ihm die Schreibmaterialien und nahm seine Bücher weg. Vgl. auch ep. II. 71.

3) Vita B 288, A 189. Vgl. ep. n. 35.

4) Vita Niceph. l. c. 314. Vgl. als Gegenstück zur Erklärung der Ikonoklasten die Subscriptio Theodori bei Migne, P. G. 99, 465.

5) Vgl. vita Nicet. l. c. 264; ep. II. 9, 10, 20, ep. n. 19, 41, 90, 91, 127, 165, 196.

6) Vgl. ep. II. 31, 37, 58, ep. n. 125, 256, 259, 268.

7) Ep. n. 10.

8) Vgl. ep. n. 52, 58, 108, 112—115, 216.

Auch blieb die Verfolgung nicht auf Mönche und Kleriker beschränkt, sondern richtete sich gegen Personen jedes Standes, Alters und Geschlechtes.[1]) Selbst Bischöfe, wie Josef von Thessalonich, Euthymius von Sardes, Ignatius von Milet, Theophilus von Ephesus u. a. mussten in die Verbannung wandern.[2]) Von den Frauen, die von der Verbannung betroffen wurden, nennen wir die von Konstantin IV. verstossene Maria.[3])

Der Kaiser besoldete geheime Kundschafter und Spione, welche die Bilderverehrer aufspüren und zur Anzeige bringen mussten. Der blosse Besitz eines Bildes oder auch einer Schrift, die von Bilderverehrung handelte, die Aufnahme und Unterstützung von Flüchtlingen oder Gefangenen, jede Aeusserung zu Gunsten der Bilder, kurz alles, was einigermassen den Schein der Bilderfreundlichkeit erwecken mochte, konnte zum Gegenstand einer Anklage gemacht werden, die dann in der Regel Geisselung und Verbannung zur Folge hatte. In die Familien und Klöster ward Zwietracht und Misstrauen getragen, da durch die Belohnungen, die der Kaiser ausgesetzt hatte, Sklaven gegen ihre Herrschaften, Frauen gegen ihre Männer, Mönche gegen ihre Mitbrüder zum Verrat verleitet wurden. Haussuchungen waren an der Tagesordnung. In den Kirchen wurden die Altäre gestürzt, die heiligen Gefässe, welche bildliche Darstellungen trugen, eingeschmolzen, die Paramente ihrer Zeichnungen und Stickereien wegen verbrannt, desgleichen alle Bücher, worin von Bildern die Rede war. Alte Gesänge, die sich auf Gemälde bezogen, durften nicht mehr gesungen werden und wurden durch ikonoklastische Lieder ersetzt. Den Lehrern war anbefohlen, die Kinder mit Abscheu gegen die Bilder zu erfüllen und in die bilderfeindlichen Anschauungen einzuführen.[4]).

In dieser Bedrängnis suchte Theodor Hilfe bei den andern Patriarchen, namentlich beim römischen Stuhl.[5]) Er schrieb in seinem und im Namen der Aebte von Kathara, Pikridion, Paulopetrion und Eukeria an Papst Paschalis I., schilderte ihm die Verfolgung des Patriarchen Nicephorus, so vieler Bischöfe und

1) Vgl. ep. I. 12, II. 68, 132, 165, 174, ep. n. 16, 20, 21, 29, 70, 71, 79, 185, 222, 270, 288.

2) Ep. II. 4, 26, 31, 41, 70, 85, 108, 208, ep. n. 1, 3, 4, 40, 65, 188.

3) Ep. II. 181, ep. n. 148. — Tougard l. c. 29 nennt sie irrtümlich »Irene«.

4) Vgl. ep. II. 14, 15, 16.

5) Vgl. vita B 289, A 192.

Priester, Mönche und Nonnen, und überhaupt aller Rechtgläubigen, sowie die Schändung der Kirchen und Heiligtümer und bat ihn, mit Berufung auf die bekannten Worte Christi an Petrus, die orientalische Kirche im Glauben zu bestärken und ihr seine helfende Hand zu reichen.[1]) Auch forderte er wieder seinen römischen Freund, den Abt Basilius, sowie den Bischof Johannes von Monembasia und den Mönch Methodius, die gerade in Rom weilten, zu thatkräftiger Mitwirkung am päpstlichen Hofe auf.[2]) Aus einem weiteren Brief an den Papst erfahren wir, dass auch die gegnerische Partei Gesandte nach Rom geschickt hatte. Doch waren diese beim päpstlichen Stuhle nicht zugelassen worden, während man Theodors Boten freundlich aufgenommen hatte.[3])

Papst Paschalis that, was ihm unter den damaligen Zeitverhältnissen möglich war, und ordnete eine Gesandtschaft nach Byzanz ab.[4]) Doch blieben deren Vorstellungen am kaiserlichen Hofe unbeachtet. Theodor aber und seine Mönche schöpften immerhin grossen Trost aus diesem Eingreifen Roms, weil sie daraus, wie er selbst sagt, erkannt hätten, dass Gott ihrer nicht vergessen habe.[5])

Solcher Trost war auch sehr notwendig bei der anwachsenden Härte und Strenge der Verfolgung, die bald mit solcher Heftigkeit wütete, dass sie an Grausamkeit jene unter Konstantin Kopronymus weit überholte. Die Bilderfeinde begnügten sich allmählich nicht mehr mit den Strafen der Geisselung, Verbannung oder strengen Kerkerhaft, sondern gingen sogar, um die Zahl der Bilderverehrer zu vermindern, soweit, dass sie dieselben in Säcke einnähten und zur Nachtzeit ins Meer versenkten. Infolge dessen wurden selbst solche, die bisher Leiden und Entbehrungen aller Art geduldig ertragen hatten, schwach und wankend und schienen geneigt den Forderungen der Ikonoklasten nachzugeben.[6])

---

1) Ep. II, 12.

2) Ep. n. 192, 193.

3) Ep. II, 13. — In der Ueberschrift dieses Briefes fehlt der Name des Abtes von Eukeria, da dieser mittlerweile abgefallen war, vgl. ep. II, 35.

4) Pitra, Jur. eccl. Gr. hist. et mon., Romae 1868, II p. XI—XVII, hat den Brief, welchen die päpstlichen Legaten an Leo überbrachten, zum erstenmal veröffentlicht. Das Schreiben, das leider mehrfach verstümmelt ist, legt in kurzen, meist an Joh. Damascenus, der durch die nach Rom geflohenen griechischen Mönche dort bekannt geworden war, sich anlehnenden Ausführungen die Erlaubtheit der Bilder und ihrer Verehrung dar.

5) Ep. II. 62, 63, 66, 121.

6) Vgl. ep. II. 13, 14, 15.

Andererseits wieder hatte Theodor die Freude, dass Einzelne der ikonoklastischen Sache abschworen und zur orthodoxen Partei übertraten. Auch Leontius kehrte wieder zurück.[1]) Als unser Abt selbst einmal einen Kleriker aus Thrazien für die Bilderverehrung gewonnen hatte, und dieser dann mit mehreren seiner Freunde die kirchliche Gemeinschaft mit dem Bischof seiner Heimat aufgab, ward Theodor auf die Beschwerde des Bischofs hin furchtbar geschlagen und mit seinem Gefährten Nikolaus in einen engen finsteren Raum eingesperrt, wo sie durch Hunger und Durst, durch die Witterung und andere Qualen viel auszustehen hatten.[2]) Diese Kerkerhaft setzte Theodor derart zu, dass er jeden Augenblick den Tod erwartete, wie er selbst in einem Briefe bemerkt, den er als letztes Vermächtnis an seine Mönche richtete.[3]) Fromme Laien aber, die von seinem traurigen Zustand erfuhren, nahmen sich seiner an und suchten nach Kräften seine Lage zu erleichtern, was ihnen bei der Bestechlichkeit der Wächter nicht allzu schwer ward.[4])

Auch jetzt noch ermüdete Theodor nicht, seine Freunde durch Briefe zu belehren und zu stärken. Der Zufall wollte es, dass ein solcher Brief in die Hände des Kaisers fiel, der daraufhin Theodor und seinen Schüler aufs grausamste geisseln liess. Obwohl strenge Winterkälte herrschte — die Exekution fiel in den Februar des Jahres 819 — liess man die Gefangenen, denen infolge der Peitschenhiebe das Fleisch vom Leibe hing, im Freien liegen. Mit Mühe schleppten sich beide in ihre Zelle zurück, wo sie sich nun gegenseitig in rührender Weise pflegten. Drei Monate später wurden sie nach Smyrna deportiert, wo sie dem ikonoklastischen Bischof in Haft gegeben wurden. Dieser behandelte sie äusserst streng. Auch wurden sie dort nach ihrer Ankunft auf Befehl des Kaisers nochmals hart gezüchtigt.[5])

1) Vgl. ep. II. 63, 66, 95, 183, 209, ep. n. 104.
2) Vgl. ep. II. 34; vita B 289, A 193.
3) Ep. II. 22.
4) Ep. II, 94.
5) Vgl. ep. II. 38, 62, 66, 94; vita B 293, A 197; vita Nicol. 543.

§ 15.

## Theodors Rückkehr aus der Verbannung und seine letzten Lebensjahre.

Etwa anderthalb Jahre mochten Theodor und Nikolaus in der Gefangenschaft zu Smyrna gewesen sein, als plötzlich eine Wandlung ihrer Lage zum Besseren eintrat. Im Dezember des Jahres 820 war Leo der Armenier einer Verschwörung, die sein Feldherr Michael von Amorium angezettelt hatte, zum Opfer gefallen. Man hatte ihn während des Gottesdienstes in einer Kapelle seines Palastes ermordet.[1]) Der neue Herrscher, Michael II. mit dem Beinamen der Stammler, war bisher kein Freund der Bilder gewesen, schien aber jetzt als Kaiser, jedenfalls bloss zur Befestigung seiner Herrschaft, seine Anschauungen geändert zu haben. Wenigstens gestattete er den Bilderverehrern gleich in den ersten Wochen seiner Regierung die Rückkehr aus der Verbannung.

Sobald der kaiserliche Befehl zur Freilassung der Gefangenen in Smyrna eingetroffen war, verliess Theodor mit seinem Gefährten die Stadt und eilte voll Freude der Heimat zu, auf seiner Wanderung allenthalben mit Jubel und Ehre aufgenommen. In Pteleā sah er nach langer Trennung seinen Bruder Josef wieder, in der Gegend von Chalcedon den verehrten Oberhirten Nicephorus. Hier blieben die Bekenner mehrere Tage beisammen, um gegenseitig ihre Erlebnisse auszutauschen, zugleich auch, um sich zu beraten, was in der Bilderangelegenheit weiter zu thun sei. Denn wohl hatte die Regierung gewechselt und war die Verbannung aufgehoben, im übrigen aber noch alles beim Alten. »Der Winter ist wohl vorüber,«[2]) so schrieb damals Theodor auf eine Anfrage

1) Vita B 301, A 205; vita Nicol. 544; Georg. mon. Chronicon 690. Vgl. auch ep. II. 73, 77, 80.

2) Ep. II, 12. Bemerkenswert ist der Freimut, womit Th. in diesem Brief dem Patriarchen gegenüber die Saumseligkeit jener kirchlichen Würdenträger tadelt, die den Bilderfreunden hätten helfen können und sollen. Er spielt damit, wie der Hinweis auf Papst Paschal als ein Beispiel solch thatkräftigen Beistandes erkennen lässt, speziell auf die Patriarchen an, und an einer Stelle (col. 1397 A) scheint er dem Adressaten selbst einen stillen Verweis geben zu wollen. Auch spricht Th. in diesem Brief von einer Geldsendung, die durch eine Kollekte für die bedrängte Kirche von Jerusalem zusammengebracht worden war. S. auch Tougard l. c. 8, 17.

des Patriarchen Thomas von Jerusalem, »aber noch herrscht nicht der ersehnte Frühling. Es scheint eben nur heiter zu werden, wie bei einem Morgennebel.« »Das Feuer ist ausgelöscht, der Rauch ist geblieben.«[1])

Um nun die Sache zur Entscheidung zu bringen, schrieb Theodor vom Kloster des Crescentius[2]) aus, wohin er sich mit seinen Gefährten vom Patriarchen weg begeben hatte, an den Kaiser und bat ihn, die Bilderverehrung wieder frei zu geben und so die kirchliche Einheit mit Rom und den andern Patriarchaten wieder herzustellen.[3]) Zugleich wandte er sich an einflussreiche Patrizier, damit sie beim Kaiser ein gutes Wort einlegen möchten.[4]) Als nun der Kaiser verlangte, beide Parteien möchten über die Bilderfrage konferieren, liessen die orthodoxen Bischöfe und Aebte durch Theodor ein Schreiben an Michael abfassen, worin sie ihren ehrerbietigsten Dank für die Zurückberufung aus dem Exil aussprachen und erklärten, dass sie gemäss apostolischen Auftrags mit Häretikern nicht in Unterhandlung treten könnten, dagegen von ihm selbst gehört zu werden wünschten.[5]) Michael gewährte daraufhin eine Audienz, doch blieb dieselbe erfolglos.[6]) Ohne sich nämlich über Berechtigung oder Nichtberechtigung der Bilderverehrung näher auszulassen, hatte der Kaiser einfach erklärt, er wolle die kirchlichen Angelegenheiten in dem Stande belassen, in welchem er sie vorgefunden. Theodor und seine Freunde aber könnten überall, wo sie wollten, die Bilder gebrauchen, nur nicht in der Hauptstadt. Als dann Michael nach dem 821 erfolgten Tode des Theodotus den ikonoklastischen Metropoliten Antonius von Syläum zum Patriarchen von Byzanz erhob, musste für die Bilderfreunde jede Hoffnung auf weitere Erfolge beim Hofe schwinden.[7])

1) Ep. II. 75, 79.

2) Dieses Kloster lag nach der Mitteilung der Biographen Th.'s (316, 220) in der Bucht von Nikomedien, womit dessen eigene Bemerkung über seinen ersten Aufenthaltsort nach seiner Freilassung »ὧδέ ἐσμεν πρὸ τοῦ ἄστεως« (ep. II, 90) übereinstimmt.

3) Ep. II, 74.

4) Ep. II. 75, 76, 81, 82.

5) Ep. II. 86, vgl. auch 129.

6) Nicephorus ging nicht mit zum Kaiser nach Byzanz, wohl aus dem Grunde, weil dort noch immer Theodotus seinen Sitz inne hatte.

7) Vita B 317; A 221, vita Nicol. 545; vita Niceph. 315; Georg. mon Chronicon 694 sq.

Theodor hatte nach der Audienz sogleich wieder Byzanz verlassen und sich zu seinen Mönchen in das Kloster des Crescentius zurückgezogen. Indes war seines Bleibens dortselbst nicht lange. Als es nämlich im Jahre 821 zwischen Michael und einem seiner Feldherrn, Namens Thomas, zu einem Streit um die Herrschaft gekommen war, benutzten die Sarazenen diese Gelegenheit und fielen in die kleinasiatischen Provinzen ein.[1]) Dadurch wurden Theodor und die Seinigen genötigt, sich auf die sog. Fürsteninsel bei Byzanz zurückzuziehen.[2]) Während des Krieges wurde vom Kaiser wiederum der Versuch gemacht, Orthodoxe und Ikonoklasten zu einer Besprechung zu vereinigen. Wahrscheinlich befürchtete er, erstere möchten mit seinem Rivalen, welcher der Bilderverehrung nicht abgeneigt schien, gemeinsame Sache machen. Sein Vorschlag wurde jedoch von den Bilderfreunden abermals abgelehnt.[3]) Wohl um den Vorwurf abzuwenden, als wollte seine Partei nur aus bösem Willen nichts von einer Konferenz wissen, richtete damals Theodor an den Kaiser Michael und seinen zum Mitregenten erhobenen Sohn Theophilus ein längeres Schreiben, worin er zunächst nochmals die Gründe der Ablehnung hervorhebt, um sodann in ausführlicher Weise die Lehre der Kirche von den Bildern darzulegen und zu begründen.[4]) Nach Beilegung des Bürgerkrieges, der mit der Gefangennahme und Hinrichtung des Thomas im Jahre 823 sein Ende fand,[5]) siedelte Theodor nach der nahe gelegenen Halbinsel Akrita über. Hier beschäftigte er sich hauptsächlich mit der Leitung seiner Mönche, die ihm zum grössten Teil auch hierher nachgefolgt waren.

Es war ihm jedoch nicht lange mehr vergönnt, in deren Mitte zu wirken. In den ersten Tagen des November 826 bereitete ihm ein Magenleiden, das er sich in der Verbannung zugezogen hatte, so heftige Schmerzen, dass er sein Ende gekommen sah. Dieser Zustand dauerte mehrere Tage hindurch, bis ihn endlich am 11. November der Tod von seinem Leiden erlöste.[6]) Unter ungeheurem Andrang des Volkes, das den Verstorbenen wie einen

1) Georg. mon. Chronicon 695 ff.; Hergenröther, Photius I, 286.

2) Ep. II, 127. Unrichtig ist es, wenn Tougard, l. c. p. 15, die Thatsachen dieses Briefes auf die frühere Flucht Theodors vor den Sarazenen im J. 798 (vgl. oben § 6) bezieht.

3) Vgl. ep. II, 129.

4) Ep. II, 199.

5) Georg. mon. Chronicon 699.

6) Naucratii encycl. 1836 sq.; vita B 321, A 235.

Heiligen verehrte, wurde seine Leiche auf die Fürsteninsel überführt, von wo sie im Jahre 844, als die Kaiserin Theodora die Bilderverehrung wieder hergestellt hatte, nach Konstantinopel gebracht und im Kloster Studion an der Seite Platos und Josefs beigesetzt wurde.[1]) Früh schon wurde von der griechischen Kirche der 11. November als Gedächtnistag des »grossen Theodor« gefeiert, und Papst Urban VIII. nahm ihn unter dem 12. November auch in das römische Martyrologium auf.[2])

V. Kapitel.

# Theodor als Theologe.

## § 16.

### Theodors Stellung unter den byzantinischen Theologen.

Aus der Art der Schriften Theodors, wie wir sie bereits an anderer Stelle nach Inhalt und Form, Zweck und Bedeutung näher betrachtet haben, ergibt sich sogleich, dass bei ihm von einer Theologie in umfassendem Sinne nicht die Rede sein kann. Die Umstände, unter denen sein Leben dahinfloss, sowie seine persönliche Neigung brachten es mit sich, dass seine schriftstellerische Thätigkeit vorzugsweise auf einem Gebiet der praktischen Theologie, nämlich der Ascetik, sich bewegte. Die Behandlung anderer theologischer Gegenstände aber, wie z. B. die Bilderverehrung, war weniger von einem spekulativen Interesse als vielmehr von dem aktuellen Bedürfnis der Belehrung oder Abwehr veranlasst. Indes lassen uns doch diese letzteren Arbeiten erkennen, dass Theodor auch für theoretische Fragen einen scharfen Blick besass.

1) Vita B 325, A 232; vita Nicol. 547; Marin, De Studio coen. 52.

2) Vgl. Nilles, Calendarium manuale utriusque eccl., Oeniponte 1896. ed. altera I, 321; Marin, De Studio coen. 126 sq. — Noch zu Anfang des 13. Jahrhunderts bewahrte man in Studion Reliquien von Theodor, cf. Auvray l. c. p. XXXIII sqq.

Bei Besprechung der ascetischen Lehre Theodors wurde hervorgehoben, dass er sich in seinen Anschauungen vornehmlich an Basilius den Grossen anschliesst. Hier können wir noch hinzufügen, dass er auch seine sonstigen theologischen Erörterungen gerne auf die Autorität der Väter stützt. Dieses Prinzip unseres Studiten, bei allen Fragen der Theologie möglichst den Zusammenhang mit der patristischen Zeit zu bewahren, ist echt katholisch, und darum an sich nicht herabwürdigend für den Wert seiner Lehre, erinnert aber in der übertriebenen, manchmal selbst mechanischen Anwendung lebhaft daran, dass er ein Vorläufer der sog. spätbyzantinischen Periode ist, jener Richtung in der griechischen Theologie, »die ihre Aufgabe nur mehr darin erblickte, das Erbe der Väter zu bewahren und gegen alte und neue Feinde zu verteidigen«. Ein anderes Prinzip aber, das wir besonders in seinen bilder-theologischen Darlegungen zur Geltung kommen sehen, nämlich die dialektische Behandlung des vorliegenden Themas, kennzeichnet ihn auch als einen letzten Vertreter der grossen »dogmatisierenden« Periode seiner Kirche, die von ihm an zurückreicht bis auf Athanasius den Grossen.[1])

Einer bestimmten selbständigen Schule gehörte Theodor nicht an, wie solche überhaupt seit dem 5. Jahrhunderte unter den Griechen nicht mehr hervorgetreten sind. Bei seiner vorwiegend praktischen Thätigkeit können wir nicht gut erwarten, dass er der theologischen Wissenschaft seiner Zeit neue grosse Gesichtspunkte gegeben hätte. Abgesehen von seiner Ascetik und Bilderlehre sowie von seinen Erörterungen über den Primat findet sich bei ihm nur wenig, was für Theologen von grösserer Bedeutung wäre.

In allem aber, was Theodor Theologisches geschrieben hat, fühlen wir den warmen Hauch innigen Glaubenslebens und strenger Kirchlichkeit. Sein christliches Bekenntnis, das er an mehreren Stellen seiner Schriften niedergelegt hat,[2]) spiegelt aufs treueste die religiöse Ueberzeugung wieder, wie sie zu seiner Zeit in den orthodoxen Kreisen des Morgen- und Abendlandes herrschte. Es sind darin speziell die christologischen Lehrsätze mit einer Schärfe und Klarheit ausgesprochen, die deutlich erkennen lässt, dass sie noch immer Ziel und Mittelpunkt der theologischen Kontroversen waren. Den Beweis dafür erbringen wir weiter unten in der

---

1) Krumbacher-Ehrhard, Byzantinische Litteraturgeschichte 38 f.; vgl. auch Schwarzlose S. 79 f., 125 f.

2) Vgl. test. l. c. 1814; ep. II. 8, 156, 158, 166, 199.

Bilderlehre Theodors. Für die wahrhaft seltene Treue und Entschiedenheit aber, mit der unser Abt für die Rechte der Kirche, für ihre Freiheit, für ihren Einen obersten Hirten, den Bischof von Rom, allezeit eingetreten ist, verweisen wir kurz auf dessen Leben, wie es sich bereits vor uns abgespielt hat, und auf die später folgende Darstellung seiner Lehre vom Primat.

Unter den allgemeinen theologischen Erörterungen Theodors scheinen uns seine Ansichten vom Verhältnis zwischen dem menschlichen Willen und dem göttlichen Vorauswissen sowie über die sog. Mentalrestriktion einer wörtlichen Wiedergabe wert zu sein. Ueber den ersteren Gegenstand schreibt er nämlich in einem Brief an seinen hochgestellten Freund, den Generaladjutanten Eudokimos, folgendes [1]: »Du sagst, die Vernunft treibe dich einerseits zum Beten an, andererseits halte sie dich davon ab, da ja Gott schon wisse, um was wir erst bitten wollen, durch das Beten also nur hingehalten werde. Dazu komme, dass du ein Sünder seiest, das Beten also nichts nütze .... Was ist nun hier zu sagen? Vor allem liegt in deiner Auffassung die Annahme von Schicksal und Verhängnis und, um es ganz herauszusagen, die Aufhebung der Willensfreiheit. Es ziemt sich nun wahrlich nicht, dass wir, wenn anders wir für klug und über Gott unterrichtet gelten wollen, dieser Anschauung beipflichten. Was zunächst deinen zweiten Satz anlangt, so dürfen wir überzeugt sein, dass Gott auch die Sünder erhört, wenn sie würdige Busse thun. Denn wie sollte er, der doch nach den Worten der hl. Schrift sich freut über diejenigen, welche Busse thun, nicht auch deren Gebet erhören? Was aber die erstere Behauptung anlangt, so ist darauf zu erwidern, dass das göttliche Vorauswissen die Willensfreiheit nicht aufhebt. Denn nicht deswegen, weil er es vorausweiss, thun wir, was wir thun, sondern weil wir es thun werden, weiss er es voraus, und so bleibt sowohl der Begriff vom Vorauswissen Gottes wie auch die Bedeutung der menschlichen Willensfreiheit gewahrt. In den Dingen nämlich, die nicht in unserer Hand liegen, geht die Bestimmung von Seite Gottes voraus, wie bei der Zeit, dem Ort, den Umständen; in jenen Dingen aber, die bei uns stehen, worin wir uns frei entscheiden, folgt sozusagen Gottes Vorauswissen nach, wie bei der Tugend und beim Laster. Deshalb müssen wir das Gute nicht bloss lieben, sondern auch erflehen, damit wir Gott hinter uns haben, aber in verschiedener Weise — nämlich hier auf

1) Ep. II, 193.

Erden als prüfenden Peiniger, drüben aber als Spender der Himmelskrone.«

Klar und korrekt hat hier unser Studite eine Frage erörtert, die bekanntlich zu den schwierigsten der Dogmatik gehört. Seine Auffassung wahrt sowohl dem Willen des Menschen wie auch der Erkenntnis Gottes, was Philosophie und Offenbarung als ihre Vorzüge lehren, dem ersteren seine volle Freiheit, der letzteren ihre alles umfassende Sicherheit.

Wenn wir darum den obigen Brief mit unterschreiben, so müssen wir uns ausdrücklich davon ausnehmen für den folgenden, worin er sich zur Mentalrestriktion äussert. Er schreibt da:[1]) »Es ist zu mir ein Mädchen gekommen, das von einem Wüstling verfolgt wird, und hat mich gebeten, es nicht zu verraten, wenn der Wüstling nach ihm frage, da er es sonst schänden würde. Nun kommt wirklich der Wüstling und fragt: Ist ein Mädchen zu dir gekommen? Wenn ich nun Nein sage, so lüge ich nicht, indem ich zwar weiss, dass das Mädchen bei mir ist, aber mit meiner Verneinung nur sagen will, dass er seine Schandthat bei mir nicht ausführen wird. Oder es hat mir jemand ein Schwert anvertraut, mit dem er sich töten will. Später kommt er und fordert es zurück. Wenn ich nun sage, dass ich von einem Schwerte nichts weiss und keines erhalten habe, so lüge ich wiederum nicht. Denn ich sage, ich weiss nichts von einem Schwerte und empfing keines, um es dir zu geben, so dass du dich töten könntest. Hätte ich nämlich ja gesagt, so wäre im ersten Falle das Mädchen geschändet worden und im zweiten hätte sich derjenige, welcher mir das Schwert anvertraute, getötet. Beides aber ist schlecht. Das Schlechte aber kommt nicht vom Guten, sondern von der Lüge. Denn der Vater der Lüge ist der Urheber alles Bösen. Dass aber das Mädchen nicht geschändet worden ist und dass derjenige, welcher mir sein Schwert gab, sich nicht getötet hat, ist etwas Gutes. Das Gute aber ist die Wahrheit. Denn Gott ist zugleich das Gute und die Wahrheit. Was also Lüge zu sein schien, erwies sich als Wahrheit.«

Wir haben schon betont, dass wir im vorliegenden Falle anderer Anschauung sind als Theodor. Nach einigen Entscheidungen Innocenz XI.[2]) ist nämlich nur die sog. uneigentliche Mental-

1) Ep. II, 39.

2) Propos. 26. 27, cf. Denzinger, Enchiridion ed. VII., Wirceburgi 1895, p. 260. Vgl. auch Göpfert, Moraltheologie II, 281 ff.

restriktion erlaubt, und auch diese nur dann, wenn eine gerechte Ursache hiezu gegeben ist. Die obigen Antworten aber erscheinen nicht anders als wirkliche Unwahrheit, da der beabsichtigte wahre Sinn weder aus ihrer Fassung noch aus den Umständen sich erschliessen lässt.

## § 17.

## Die Bilderlehre Theodors.

In dem grossen orientalischen Bilderstreite können wir nach einigen Bemerkungen Theodors im allgemeinen zwei Richtungen unter den Ikonoklasten unterscheiden: eine strengere radikale, die eigentlichen »Bilderstürmer«, welche überhaupt von Bildern für religiöse und kirchliche Zwecke, wenigstens von Bildern Christi, nichts wissen mochte, und eine mildere gemässigte, welche nur die Verehrung derselben abschaffen oder einschränken wollte.[1]) In den einen haben wir die letzten Vertreter der doketisch-monophysitischen Auffassung vor uns, die Christus dem Herrn wie keine wahre menschliche Natur, so auch nicht die Darstellung in derselben zugestehen wollen, in der andern müssen wir Anhänger der nestorianischen Lehre erblicken, wonach Christus, also auch der im Bilde dargestellte, nicht identisch ist mit dem ewigen Logos, sondern nur ein Mensch neben dem Logos ist, also auch nicht die Verehrung, wie sie dem Logos gebührt, empfangen kann.

Entsprechend diesem doppelten Standpunkte der Ikonoklasten lassen sich sämtliche Erörterungen der Bilderfreunde um die zwei Fragen gruppieren: Darf man Christus und die Heiligen bildlich darstellen, und darf man diese Bilder verehren? Daraus erklärt sich, warum die verschiedenen Stimmen, die sich von Johannes Damascenus an bis hinab zu Nicephorus von Konstantinopel und Theodor dem Studiten für die Bilder erhoben haben, in ihren Begründungen einander so ähnlich lauten, ohne dass sich deshalb immer auch eine Abhängigkeit behaupten liesse. Wenn nun auch bei unserm Apologeten die Wahrnehmung gemacht werden kann, dass er sich in seinen bilder-theologischen Schriften vielfach mit

1) Antirrh. II. 352, 372; C. Parva ss. 15, 29. Im Einzelnen gab es unter den Bilderfeinden die mannigfachsten Meinungsschattierungen, vgl. Schwarzlose, Der Bilderstreit, Gotha 1890, S. 80 ff.

den früheren und gleichzeitigen Verteidigern des Bilderkultus berührt, so hat er doch manches vor ihnen voraus, was ihn vielleicht an die Spitze aller Bilderapologeten stellt. Wir können hier nicht näher eingehen auf die bessere stilistische Darstellung, auf die gründlichere Systematik, die seine Bilderlehre auszeichnet, und betonen nur den einen grossen Vorzug, der ihn selbst über Johannes von Damaskus hinaushebt. Wie kein anderer Bilderverteidiger hat nämlich unser Studite die treibenden Kräfte des Bilderstreites erfasst und auch offen vor aller Welt zu bezeichnen gewagt. Sein scharfer Blick hatte klar erkannt, dass hier eben sowohl theologische als kirchenpolitische Interessen mitspielten. Einerseits verhehlte er sich nicht, dass in dem Angriff auf die Bilder eine hauptsächlich in den separierten christlichen Gemeinden Kleinasiens heimische Theologenpartei zur versteckten Aufnahme der alten christologischen Streitigkeiten drängte. Mit Recht gab er darum die schon von der Ikonoklastensynode des Jahres 754 gegen die Bilderfreunde erhobenen Vorwürfe von Monophysitismus und Nestorianismus den Bilderfeinden selbst zurück. Andererseits war es für Theodor ohne Zweifel, dass diese letzten Anstrengungen der »christlichen Häretiker«,[1]) zumal nachdem die VII. ökumenische Synode endgiltig ihr Urteil in der Bilderfrage gesprochen hatte, nicht die Bedeutung und den Umfang hätte annehmen können, wie es der Fall war, wenn nicht die Kaiser in einseitig aufgefasstem Staatsinteresse die Bewegung gegen die Bilder zu ihrer Sache gemacht hätten. Wie früher durch Verteidigung des Monotheletismus, so hofften diese jetzt durch ihre Massregeln gegen den Gebrauch und die Verehrung der Bilder die verschiedenen, gerade wegen ihrer christologischen Auffassung von einander getrennten Völkerkreise ihres Reiches zu einer festeren Einheit gegen die immer zahlreicher und heftiger anstürmenden Feinde zusammenschliessen zu können. Gegen diesen Cäsaropapismus aber, welcher die kirchlichen Glaubensinteressen in egoistischer Weise der Staatspolitik unterordnen wollte und das Selbstbestimmungsrecht der Kirche rücksichtslos missachtete, erhob sich Theodor mit aller Entschiedenheit, und indem er für die Bilder eintrat, war er sich wohl bewusst, dass er damit nicht bloss der Rechtgläubigkeit diente, sondern zugleich ein anderes hohes Gut seiner Kirche, ihre Freiheit und Selbständigkeit, verteidigen half.[2])

1) Krumbacher, S. 149.
2) Vgl. Schwarzlose, S. 42 ff., 125 1.

## I. Die Berechtigung der bildlichen Darstellung Christi.

Der gewöhnlichste und wohl auch zunächstliegende Einwurf, den hier die Bilderfeinde machten, war das Mosaische Bilderverbot.[1]) Ihm gegenüber führt unser Studite kurz folgendes aus: Dieses Verbot sei den unter dem Gesetz lebenden Israeliten gegeben worden, weil diese noch ringsum von Götzendienst umgeben gewesen seien und darum einer schützenden Vorschrift bedurften, wenn anders sie ihrer Aufgabe, den Glauben an den Einen Herrn und Gott aller Dinge zu bewahren, treu bleiben sollten. Nachdem aber Gott im Fleische erschienen, habe dieses Verbot seine Geltung verloren. Uebrigens seien dadurch im alten Bunde nur malerische Darstellungen G o t t e s verpönt gewesen, wie dessen Befehl an Moses, zwei Cherubim zu bilden, eine eherne Schlange aufzurichten, zeige. Gegen die Bilder der Heiligen könne es also von vorneherein nicht geltend gemacht werden.[2])

Der Wahrheit dieser letzteren Bemerkung Theodors scheinen sich die Bilderfeinde nicht verschlossen zu haben. Denn thatsächlich schied in der Polemik gegen die Bilder die Frage nach der Erlaubtheit der Anfertigung von H e i l i g e n bildern sehr bald aus. Um so stärker häuften sich die Einwendungen gegen die B i l d e r C h r i s t i, ein Beweis, dass der ganze Streit einen dogmatischen Hintergrund — die orthodoxe oder häretische Christologie — hatte.

Die Bilderfeinde erklärten, nach dem Worte des Herrn »Dies thut zu meinem Andenken!« dürfe nur die Eucharistie als Darstellung desselben dienen. Dieser Behauptung gegenüber weist Theodor zunächst auf das Unstatthafte einer Zusammenstellung von Eucharistie und Bildern überhaupt hin. Sodann hält er entgegen, wenn man auf das Wort »Dies« so grossen Nachdruck lege, möge man doch bedenken, dass zum Gedächtnis des Herrn auch seine Geburt und seine Erscheinung gefeiert, zu seiner Erinnerung am Palmsonntag Zweige in den Händen getragen werden u. a. mehr. Von all' dem aber sei keine Anordnung durch den Herrn bekannt, eben so wenig davon, dass die Evangelien niedergeschrieben werden sollten. Was aber in diesen mittelst Papier und Tinte zur Darstellung gebracht sei, dürfe doch

1) Exod. 20, 4.
2) Antirrh. I, 333.

sicherlich auch in den Bildern durch die Farbe veranschaulicht werden.[1])

Ernster, und zugleich charakteristisch für den häretischen Standpunkt ihrer Urheber, sind die zwei folgenden Einwände.

Die Bilderfeinde behaupteten, Christus habe Fleisch angenommen, das nicht einen bestimmten Menschen, sondern nur den »Menschen im allgemeinen« erkennen liess; er könne also auch nicht dargestellt werden.[2]) Die Entgegnung Theodors zeigt, dass er die Tragweite und Tendenz dieser Behauptung klar erkannte. In scharf geprägten Ausdrücken erklärt er nämlich, dass das Allgemeine nur im Einzelwesen real existiere, wie z. B. die menschliche Natur in Petrus und Paulus, so dass für uns mit dem menschlichen Einzelwesen auch der Begriff »Mensch« überhaupt schwinden müsse. Man stelle demnach bei Christus die menschliche Natur in Frage, wenn man sie in ihm nicht wie in einem Individuum sein lasse. Im letzteren Falle bleibe nichts anderes übrig, als mit den Manichäern einen Scheinleib für Christus anzunehmen. Dann führt der Studite zum Erweis, dass Christus eine bestimmte, ihn von andern unterscheidende menschliche Einzelnatur besessen hat, mehrere biblische Zeugnisse an. So seien die Worte des auferstandenen Heilandes an Thomas: »Weil du mich gesehen hast, glaubst du ... lege deinen Finger hier herein und sieh meine Hände, bringe deine Hand hierher und lege sie in meine Seite!« ein Beweis, dass Christus gesehen und berührt werden konnte, also kein »Mensch im allgemeinen« gewesen sei, da das Allgemeine nur mit dem Verstand, das Einzelne aber mit den Sinnen, namentlich mit den Augen, erfasst werden könne. Auch die Worte Christi an die Juden: »Wen suchet ihr? Ich bin es«, an die Jünger: »Wer sagen die Leute, dass des Menschen Sohn sei?« u. a. macht Theodor für die Individualität der menschlichen Natur des Herrn geltend.[3])

Letztere Citate sind nun allerdings nicht sehr beweiskräftig, da sie doch mehr auf die Person Christi gehen, diese aber göttlich war. Im übrigen aber muss zugegeben werden, dass Theodor

---

1) Antirrh. I, 340.

2) Antirrh. III, 396: *Εἰ σάρκα παραδόξως ἀνέλαβεν ὁ Χριστὸς ἐν τῇ οἰκείᾳ ὑποστάσει, ἀχαρακτήριστον δὲ ὡς τὸν τινὰ μὴ σημαίνουσαν, ἀλλὰ τὸν καθόλου ἄνθρωπον, πῶς ἄρα ἐφικτὸν ταύτην ψηλαφωμένην εὑρίσκεσθαι καὶ χρώμασι διαφόροις καταγράφεσθαι;*

3) Antirrh. III, 396—400; cf. antirrh. I, 332.

den vom doketischen Standpunkt aus erhobenen Einwand geschickt abgewehrt hat, wie auch den folgenden, welcher deutlich seinen monophysitischen Ursprung verrät. Wenn Christus bildlich dargestellt wird, so lautet er kurz gefasst, dann wird eine zweite Person in Christus eingeführt, da die Person des Wortes unsichtbar und gestaltlos ist.[1]) Auf die Entscheidung des Chalcedonense gestützt erwidert Theodor: Wenn das vom Wort angenommene Fleisch seine eigene Person hätte, bestünde der Einwand zu Recht. So aber hat die Person des Wortes das Fleisch in der Weise angenommen, dass dieses in ihr seinen Selbstand habe und dabei seine Eigentümlichkeiten, also auch seine Darstellbarkeit (eigentlich Umschreibbarkeit *περιγραφή*), voll und ganz beibehalte. Die Person des Wortes ist also nach ihrer göttlichen Natur nicht darstellbar, wohl aber nach der menschlichen. Leugnet man das, so nimmt man der menschlichen Natur ihre Darstellbarkeit, lässt also eine Vermischung der Naturen eintreten, was Apollinarismus ist.[2])

Von einem andern Gesichtspunkte aus gewannen die Bilderfeinde einen dritten Vorwurf gegen die Bilder, durch den sie sich zugleich dem Volke gegenüber den Schein einer besonders religiösen Gesinnung gaben. Sie sagten nämlich, durch die malerische Darstellung mittelst stofflicher Elemente würde Christus herabgewürdigt. Dagegen erklärte Theodor: Bei der bildlichen Darstellung Christi handle es sich um seine menschliche Natur, die anzunehmen sich der Sohn Gottes nicht gescheut habe; der menschlichen Natur aber sei es als Materie eigen, stofflich dargestellt zu werden.[3])

Die Einwände gegen die Bilder liessen sich noch bedeutend vermehren. Doch geben uns die aufgeführten genügenden Einblick in die Art und Weise, wie Theodor dieselben entkräftete und zurückwies. Er zeigt hiebei grossen natürlichen Scharfsinn, aber auch ein solides theologisches Wissen und tüchtige dialektische Schulung.

Letztere tritt besonders in der positiven Verteidigung seines Standpunktes hervor, da er dieselbe weniger mit theologischen Gründen, als vielmehr mit logischen Deduktionen führte, und zwar

---

1) Antirrh. III, 400: *Ἐπειδὴ αὕτη* (sc. *ὑπόστασις*) *ἀόρατος καὶ ἀσχημάτιστος, εἰ σχηματισθείη διὰ περιγραφῆς, ἕτερον πρόσωπον εἰσκριθήσεται τῇ Χριστοῦ ὑποστάσει.*

2) Antirrh. III, 400.

3) Antirrh. I, 336.

vornehmlich aus dem »Naturdogma« (τὸ φυσικὸν δόγμα), wie er es nannte.[1]) Hierunter verstand er die menschliche Natur Christi, insofern in ihr allein die Möglichkeit eingeschlossen ist, Christus bildlich darzustellen.

Das Wort des Vaters, so beginnt er eine ganze Reihe von Beweisgängen, ist Mensch geworden und hat einen Körper angenommen. Dieser Körper aber ist dreidimensional (τριχῇ διαστατόν), besitzt Dichtigkeit (ἔχον ἀντιτυπίαν), unterliegt der Farbe und der Berührung (χροιᾷ καὶ ἁφῇ ὑποπίπτον), kann also auch umschrieben d. h. bildlich dargestellt werden. Dies leugnen, wäre ebensoviel als behaupten, es sei nicht Tag, sondern Nacht, während die Sonne hoch über der Erde steht.[2]) Unter die περιγραφή, lautet ein anderer Beweisgang, fällt alles, was erfassbar, was räumlich oder zeitlich begrenzt ist. Nun ist Christus Mensch geworden, der Unerfassliche (ἀκατάληπτος) ist in einem jungfräulichen Schoss aufgenommen worden, der Unermessliche (ἄποσος) hat menschliche Grösse angenommen, der Eigenschaftslose (ἄποιος) ist in einer bestimmten Gestalt erschienen. Der ausser jeder Lage Befindliche (ὁ ἔξω θέσεως) steht, sitzt, ruht, der über jeden Ort Erhabene (ὁ παρὰ τόπον) liegt in der Krippe, der vor aller Zeit Seiende (ὁ ἀνώτερος χρόνου) schreitet vorwärts im Alter und wird zwölfjährig, der Gestaltlose wird sichtbar in der Gestalt des Menschen, der Körperlose geboren in einem Körper. Christus ist also umschreibbar oder darstellbar (περιγραπτός).[3])

Die Eigenschaft der Darstellbarkeit, schreitet die Argumentation des Studiten weiter, kommt der menschlichen Natur ebenso notwendig zu, wie dem Wesen Gottes die Nichtdarstellbarkeit. Mit der Darstellbarkeit steht und fällt also Christi menschliche Natur.[4]) »Wenn Christus nicht darstellbar ist, so ist er auch nicht wahrer Mensch.«[5]) In Christus hat sich Darstellbarkeit geeinigt mit Nichtdarstellbarkeit, aber ohne dass eine in der andern aufgegangen oder sonstwie beeinträchtigt worden wäre. Beide bestehen

---

1) Ep. II, 72, 199.

2) Antirrh. III, 389.

3) Antirrh. III, 396 B; ep. II, 33. Vgl. Nic. II. sessio 7: Εἴ τις Χριστὸν Θεὸν ἡμῶν περίγραπτον οὐχ ὁμολογεῖ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, ἀνάθεμα ἔστω.

4) Vgl. antirrh. III, 392 sq., 404; Refutatio bei Migne 99, 444 sq. 460; Orationes 697; ep. II. 8, 41. — In ep. n. 279 sagt Theodor: ἀνθρώπου . . . τὸ εἰκονίζεσθαι πρῶτον ἰδίωμα, vgl. auch ep. n. 180.

5) Antirrh. III, 408.

unversehrt in Christus, müssen aber stets derjenigen Natur beigelegt werden, der sie zugehören: die Darstellbarkeit seiner menschlichen Natur, die Nichtdarstellbarkeit seiner göttlichen Natur.[1]) Wird nun Christus wirklich dargestellt, so wird er nur als das fleischgewordene Wort, als Sohn einer darstellbaren Mutter dargestellt; als Abbild des nichtdarstellbaren Vaters bleibt er nichtdarstellbar.[2])

Die Verbindung von Darstellbarkeit und Nichtdarstellbarkeit in Christus war notwendig, da er als Mittler zwischen Gott und den Menschen beider Naturen mit allen ihren Eigenschaften besitzen musste.[3]) Christus wäre nicht unser Haupt, wenn er nicht mit uns die Darstellbarkeit teilte. Er könnte auch nicht der Weinstock sein, an dem wir die Reben sind, wenn er nicht gleich uns dargestellt werden könnte; denn aus den Reben erkennt man den Weinstock.[4])

In dieser und ähnlicher Weise sucht Theodor die bildlichen Darstellungen Christi innerlich, d. h. aus dem Dogma von der wahren und unversehrten menschlichen Natur Christi, zu begründen und zu rechtfertigen. Auffallend ist hiebei in der Bilderapologie Theodors die spärliche Verwendung von Schriftstellen. Aber gerade das muss gegenüber Johannes dem Damaszener, Nicephorus und anderen Bilderapologeten, die ihren Gegnern sehr umständliche, dabei oft ganz gezwungene und gekünstelte Schriftbeweise brachten, als ein Vorzug und Fortschritt unsers Studiten bezeichnet werden, nachdem einmal die heilige Schrift für die Bilder thatsächlich keine Worte der positiven Empfehlung, sondern nur Beispiele zur analogen Nachahmung enthält. Dagegen fand Theodor in der christlichen Ueberlieferung sowie bei den Vätern und Konzilien noch mancherlei Zeugnisse für die Anfertigung von Bildern Christi. Freilich täuschte er sich hiebei zuweilen in ihrem wahren Wert oder mass ihnen zu viel Beweiskraft zu. Der ganze Erdkreis, sagt er an verschiedenen Stellen seiner Schriften, besitzt seit Christi Himmelfahrt Bildnisse von ihm. Von den Apostelzeiten her ist deren Verehrung bei den Christen in Uebung.[5]) »Erhebe deine Augen,« ruft er einem Bilderfeinde zu,[6]) »und sieh, wie die Welt seit der Predigt der Apostel allüberall, zu Wasser

1) Antirrh. II, 332; III, 393.
2) Antirrh. III, 408, 413; refut. 440, 472; capita VII bei Migne 99, 488.
3) Antirrh. III, 413.
4) Ibid. 416 C.
5) Vgl. refut. 444.
6) Ep. II. 199.

und zu Land, in heiligen Tempeln, auf gottesdienstlichen Gefässen und ehrwürdigen Weihgeschenken Christi Bild besitzt! .... Was siehst du da? Hier, wie er im Stall geboren und von Engeln gepriesen wird, dort, wie er auf den Armen der Mutter getragen und von den Magiern verehrt wird. Dann, wie er als Knabe inmitten der Lehrer sitzt oder wie er vom Vorläufer getauft wird oder wie er im Kreise seiner Apostel Wunder wirkt oder endlich wie er ans Kreuz kommt, stirbt, begraben wird, aufersteht und zum Himmel auffährt.« »Die lebendige alte Ueberlieferung aber würde genügen zur Befestigung der Wahrheit, auch wenn kein Dogma und kein Ausspruch der Väter zum Schutz der Aufrichtung und Verehrung der Bilder vorläge.« [1])

Die patristischen Stellen, welche unser Studite für den Gebrauch von Bildern anführt, enthalten nicht immer eine direkte Empfehlung derselben. Manche derselben können wir überhaupt nicht als beweiskräftig gelten lassen, weil sie aus dem Zusammenhang gerissen oder ganz und gar unecht sind, wie z. B. die Legende vom Christusbild des Abgar oder die angeblichen Worte des Apostels Petrus: »Bringe hervor das Bildnis unsers Herrn Jesu Christi und lass es ein in den Turm, damit die Völker erkennen, was für eine Gestalt der Sohn Gottes angenommen hat, damit sie, das Bild seiner Gestalt schauend, durch Schauen wachsen im Glauben und sich dessen erinnern, was ihnen durch uns ist gepredigt werden.« [2]) Die Väter, aus denen Theodor seine Beweisstellen schöpfte, sind der hl. Basilius, Dionysius Areopagita, Athanasius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien.[3])

Zur Begründung aus Synodalentscheidungen verwendet er gewöhnlich folgende Erklärung der Väter des Trullanischen Konzils: »Auf mehreren verehrungswürdigen Bildern erscheint ein Lamm, auf das der Vorläufer mit dem Finger hindeutet. Das Lamm aber ist zu einem Vorbild der Gnade geworden, indem es uns durch das Gesetz hinweist auf das wahre Lamm, welches Christus, unser Gott, ist. Wenn wir nun auch diese alten Vorbilder und Schatten, die in der Kirche als Symbole und Zeichen der Wahrheit fortüberliefert wurden, annehmen, so schätzen wir doch die Gnade und Wahrheit, die wir als Erfüllung des Gesetzes

1) Antirrh. II, 388.
2) Ep. II, 72, 199. Vgl. hiezu Funk, Theol. Quart. 1888, 297 f.
3) Vgl. refut. 468.

empfangen haben, höher. Daher haben wir, damit das Vollkommene auch durch die bildliche Darstellung vor aller Augen gebracht werde, beschlossen, dass jenes Lamm, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, Christus, unser Herr, auf den Bildern fortan, statt wie bisher in der Gestalt des Lammes, in seiner menschlichen Gestalt dargestellt werde.« [1])

Endlich sei noch hingewiesen auf die Nützlichkeitsgründe, die Theodor für die Berechtigung der Bilder geltend machte. Hier hob er insbesondere hervor ihren hohen erzieherischen Wert, indem aus ihnen nicht bloss die Einfältigen und Unvollkommenen, sondern auch die Vollkommenen Belehrung schöpfen und Förderung im Guten gewinnen könnten. Dagegen gedenkt er fast mit keinem Worte der ästhetischen und dekorativen Bedeutung der Bilder.[2])

Heutzutage wird man theologischerseits kaum andere Gründe für die Verwendung von Bildern im kirchlichen und religiösen Leben geltend machen als solche der letztgenannten Art. Das Zurücktreten derselben bei Theodor ist bezeichnend für seine ganze Auffassung von den Bildern, speziell von den Darstellungen des Herrn. Diesen mass er eben wegen ihrer Beziehung zur Lehre von der menschlichen Natur Christi einen fast selbständigen religiösen Wert bei. Die Annahme und Verehrung der Bilder Christi galt ihm als ein Bekenntnis des Glaubens an die wahre und unversehrte Menschheit des Herrn, ihre Verwerfung hingegen als Häresie oder, wie er auch gerne sagt, als Judaismus.[3]) Die Bilder selbst waren ihm eine Art Beweismittel und eine Bürgschaft für die wahre und wirkliche menschliche Natur Christi,[4]) und schienen ihm von diesem Standpunkte aus, zumal gegenüber der doketischen Auflösung und Verflüchtigung derselben, sogar notwendig, indem er sagte: »Was überhaupt noch nicht bildlich dargestellt worden,

---

1) Ep. II, 199.

2) Vgl. ep. II. 36, 171.

3) Ref. 461, 465; ep. II. 23, 204; ep. n. 85. In ep. n. 213 gibt Th. durch Herübernahme einer Erzählung aus dem Pratum spirituale des Moschus nur seiner Auffassung von dem häretischen Charakter der Bilderverwerfung Ausdruck. Es wird nämlich dortselbst die Bilderverwerfung der Hurerei gegenübergestellt und bei einer Wahl zwischen beiden die letztere (als eine Fleischessünde) für eher annehmbar erklärt als die erstere (die ihm als Geistessünde gilt, nämlich als Sünde gegen den Glauben).

4) Ep. II, 65: *τοῦ δὲ ὡμοιῶσθαι αὐτὸν ἀνθρώπῳ μάρτυς ἡ εἰκὼν αὐτοῦ πιστή.*

ist kein Mensch, sondern gewissermassen eine Fehlgeburt. Auch kann etwas nicht Urbild genannt werden, solange es nicht ein von ihm aus auf einen Stoff übertragenes Abbild hat. Es ist also, wenn man zugibt, dass Christus gleich jedem andern Individuum der Begriff Prototyp zukommt, durchaus notwendig, dass er auch ein von seiner Gestalt abgenommenes und auf irgend einen Stoff übertragenes Abbild hat, damit er nicht dadurch, dass er nicht in bildlicher Darstellung gesehen und verehrt wird, seine menschliche Natur verliere.« [1])

Es bedarf wohl nicht der ausdrücklichen Bemerkung, dass die römische Kirche bei aller Pietät gegen die bildlichen Darstellungen des Herrn in deren Wertschätzung doch niemals soweit gegangen ist als unser Studite. Dieser hatte eben in dem Kampf gegen die Bilder die letzten Anstrengungen doketisch-monophysitisch gesinnter Kreise klar erkannt. Diese häretischen Tendenzen aber glaubte er durch die stärkste Betonung der im Bilderkult liegenden theologischen Momente unschädlich machen zu sollen.[2])

## II. Berechtigung und Bedeutung der Verehrung von Bildern.

Wie bei der Frage, ob der Gebrauch von religiösen Darstellungen erlaubt sei, so gab es auch bezüglich deren Verehrung eine Partei unter den Bilderfeinden, die sich hiezu vollständig ablehnend verhielt, ohne zwischen Bildern Christi oder der Heiligen zu unterscheiden. Die Bilder allesamt verdienten keine Verehrung, war ihr Einwand, weil man Personen und Ereignisse durch Anhören von Berichten über sie ebenso gut, wie durch das Anschauen ihrer bildlichen Darstellung, kennen lernen oder in die Erinnerung zurückrufen könne; auch stünden einer Verehrung materieller Bilder die Worte der hl. Schrift entgegen: »Ein Geist ist Gott, und diejenigen, welche ihn anbeten, sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten« (Joh. 4, 24). Zutreffend antwortete Theodor: Wenn dem Hören gleicher Wert zukommt wie dem Schauen, gut, dann soll man jedem sein Recht lassen. Uebrigens bleibt die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit auch bei der Verehrung der Bilder zu Recht bestehen, da hier der zu Gott sich erhebende Geist die Materie gleichsam unter sich lässt. Denn

1) Antirrh. III, 432. Vgl. ep. n. 85.
2) Vgl. Antirrh. III, 401; Quaestiones bei Migne 99, 480.

der Geist des Verehrers bleibt nicht bei den Bildern stehen und vertraut auch nicht auf sie, sondern steigt durch sie zu den Urbildern auf.[1])

Eine andere Richtung der Bilderfeinde, wir haben sie bereits als die letzten Vertreter der nestorianischen Christologie gekennzeichnet, bekämpfte nur die Verehrung der Bilder Christi. Sie stellte nämlich die Bilderfreunde vor das Dilemma: Wie glaubt ihr die Gottheit Christi in seinen Bildern gegenwärtig? Behauptet ihr die reale Gegenwart, dann ist die Gottheit mit dargestellt; wenn aber nicht, dann ist eine Verehrung des Bildes unzulässig, da sonst etwas Nichtdaseiendes verehrt wird. Darauf entgegnete unser Studite: In dem (wahren) Leib des Herrn wird die Gottheit auf Grund der realen Vereinigung mit ihm zugleich verehrt, wobei sein Fleisch als berührbar, greifbar, sichtbar, der Darstellbarkeit unterworfen bleibt; denn es hat diese Eigenschaft durch seine Vereinigung mit der unfassbaren Gottheit nicht verloren, ebenso wenig als diese dadurch ihre Leidensunfähigkeit verloren hat. Bei einem Bilde des Herrn aber ist die Sache anders. Denn hier ist das dargestellte Fleisch nicht real, sondern nur relativ zugegen, also kann von einer Darstellung der Gottheit nicht im Entferntesten die Rede sein. Die Gottheit ist nämlich im Bilde nur insofern gegenwärtig und verehrbar, als das Bild der Abriss oder Schatten des mit ihr geeinten Fleisches ist. Eine solche Gegenwart der Gottheit im Bild widerspricht aber ihrem Wesen in keiner Weise. Denn es gibt keinen Ort, wo die Gottheit nicht wäre. Sie ist in vernünftigen und unvernünftigen, in belebten und unbelebten Wesen, aber nach Analogie derselben in den einen mehr, in den andern weniger.[2])

Die weiteren Ausführungen Theodors zur obigen Frage gründen sich auf seine prinzipielle Auffassung von dem Verhältnis zwischen Urbild und Abbild.

Urbild (*πρωτότυπον, ἀρχέτυπον*) und Abbild (*εἰκών, παράγωγον*), so lautet der eine Fundamentalsatz seiner Ikonosophie, stehen nicht lose oder zufällig neben einander, sondern in notwendiger Verbindung.[3]) Wie der Begriff »Doppelt« den Begriff »Halb« einschliesst, so trägt das Urbild in sich und mit sich sein Abbild. Es gibt kein Urbild, wenn es nicht auch ein Abbild gibt, und umge-

---

1) Antirrh. I, 344.
2) Vgl. Antirrh. I, 344; III, 405.
3) Antirrh. II, 356; cap. VII 492; ep. n. 51, 110, 279.

kehrt setzt ein Abbild stets ein Urbild voraus.[1]) Beide stehen im Wechselverhältnis, so dass mit dem einen zugleich auch das andere aufgehoben wird. Wie der Sonnenstrahl nicht von der Sonne sich trennt, so auch nicht das Abbild vom Urbild.[2])

Urbild und Abbild, heisst das zweite ikonosophische Prinzip des Studiten, kommen überein in der Aehnlichkeit, unterscheiden sich aber in ihrem Wesen.[3]) Denn das Abbild ist nur die Uebertragung der urbildlichen Form (χαρακτήρ). Es nimmt also Teil an der äusseren Erscheinung des Urbildes. Nun führt Theodor die Begriffe »natürliches« (φυσικόν) und »künstliches« (τεχνητόν) Abbild ein und fährt fort: Das natürliche Abbild (z. B. Sohn) hat mit seinem Urbild (Vater) ausser der Aehnlichkeit noch das Wesen gemeinsam, das künstliche aber nur die Aehnlichkeit, ist also vom Urbild substantiell verschieden.[4])

Die Aehnlichkeit von Ur- und Abbild ist nur Eine und kommt auch nicht einer doppelten, sondern nur Einer Person zu. Diese Eine Aehnlichkeit der Einen Person des Ur- und Abbildes, so baut nun Theodor seine Lehre vom Bilderkulte auf, ist, wie Grund der Einen Benennung, so auch Grund ihrer gemeinschaftlichen Verehrung.[5]) Wer nämlich das Bild irgend einer Persönlichkeit verehrt, sei es nun Christus, die Gottesgebärerin, ein Heiliger oder auch ein König, Fürst, Unterthan, der verehrt im Bilde schlechthin die Person desjenigen, der durch das Bild dargestellt ist.[6]) Denn die Ehre fällt nicht auf die Substanz, auf die Materie des Bildes, die nicht verehrt werden kann, sondern auf die in demselben zur Erscheinung gebrachte urbildliche Form, von welcher sie sofort weiter auf deren Träger, die Person, übergeht. In demselben Sinne nämlich, wie diese im Bilde gesehen werden kann, so muss sie darin auch gegenwärtig geglaubt werden. Was darum einem Bilde widerfährt an Ehre oder Schmach, widerfährt auch dem Urbilde.[7])

Die Eine ungeteilte Verehrung von Urbild und Abbild bestimmt Theodor wegen des substantiellen Unterschiedes beider für

---

1) Antirrh. III, 417, 429; ep. II, 78, 88.
2) Antirrh. III, 429.
3) Ibid. 432.
4) Antirrh. III, 417; I, 341; ep. ad Plat. bei Migne 99, 501; ep. II, 65.
5) Antirrh. II, 360; III, 428, 433; ep. II, 87.
6) Ep. II, 85, 167; ἴαμβοι XXX sqq.; C. Parva s. 51.
7) Antirrh. II, 365, 368; III, 420, 425; cap. VII 488; ep. ad Plat. 504; ep. I, 17; II, 84, 161, 194, 199.

das Bild näherhin als eine relative (προσκύνησις σχετική). Das Urbild kann nämlich in seinem Abbild niemals φυσικῶς (seiner Natur nach), sondern nur ὁμοιωματικῶς (seiner Aehnlichkeit nach) verehrt werden. Die dem Urbild οὐσιώδως (kraft seines Wesens) gebührende Verehrung kann also dem Abbild nur σχετικῶς (auf Grund seiner Beziehung zum Urbild) zukommen. Darum wird Christi Bild auch nicht angebetet (λατρεύεσθαι, λατρεία, προσκύνησις λατρευτική), sondern nur verehrt (προσκυνεῖν, προσκύνησις τιμητική oder schlechthin προσκύνησις).[1])

Die in der προσκύνησις τιμητική hinwiederum bestehenden Unterschiede leitet Theodor aus der Stellung und Bedeutung der dargestellten Personen ab. Darum werde den Bildern Christi eine andere Verehrung erwiesen, als den Bildern der Gottesgebärerin, und denjenigen der Gottesgebärerin hinwiederum eine andere, als denjenigen der Heiligen.[2])

## § 18.

## Theodors Lehre vom Primat.

Die Aeusserungen des Studiten zur vorliegenden Frage stammen teils aus den möchianischen, teils aus den Bilderstreitigkeiten. Soweit sie der letzteren Zeit angehören, berühren sie sich mit seiner eben besprochenen Bilderlehre innerlich darin, dass sie aus der Ueberzeugung heraus niedergeschrieben worden sind, es handle sich bei dem Bilderstreite um ein grundlegendes Dogma der christlichen Religion und müsse deshalb notwendig der oberste Hüter der apostolischen Hinterlage des Glaubens mitsprechen, zumal »die byzantinische Kirche vielfach von den andern Kirchen sich zu trennen und loszureissen pflege«.[3]) Insgesamt aber sind sie von der richtigen Erwägung veranlasst worden, dass es gegen die fortwährenden Anmassungen des byzantinischen Staatsdespotismus für die nicht mehr bloss gefährdete, sondern bereits unterdrückte Freiheit und Selbständigkeit der griechischen Kirche keinen energischeren Anwalt gebe

---

1) Ep. II, 151, 167, 212 (bei Migne irrtümlich mit 211 numeriert).
2) Vgl. antirrh. I, 348; cap. VII 489.
3) Ep. II, 8.

als den römischen Bischof, keinen lebendigeren Widerspruch als die göttliche Stiftung des Primates.

Hierunter verstand Theodor zunächst die Thatsache, dass Christus der Herr den heiligen Petrus zum Fürsten der Apostel gemacht und mit dem obersten Hirtenamt seiner Kirche beauftragt hat. »Christus selbst erklärt den heiligen Petrus nach seiner Verleugnung für den Fürsten der übrigen Apostel.«[1]) »Er hat dem grossen Petrus mit den Schlüsseln des Himmelreiches die höchste Hirtenwürde (τὸ τῆς ποιμνιαρχίας ἀξίωμα) verliehen.«[2]) Dieses oberste Hirtenamt hat Christus dem Petrus aus Liebe übertragen; denn »einen Beweis seiner Liebe gegen ihn gebend hat unser Herr und Gott zu dem Fürsten der Apostel gesprochen: »Wenn du mich liebst, weide meine Lämmer!« und wiederum: »Weide meine Schafe!« damit der, welcher auf dieses Wort hin ausgegangen ist zu weiden, glücklich sei, Christus nachahmend, den wahren Fürsten und Oberhirten.«[3])

Des weiteren stand für Theodor fest, dass Christus mit dem Primate Petri eine fortdauernde Einrichtung geschaffen habe, indem die apostolische Vollgewalt desselben bis ans Ende der Zeiten ungeschmälert auf seine Nachfolger im römischen Hirtenamte übergehe. Petrus, so bemerkt er in einem Briefe[4]) an den Kaiser Michael, worin er diesem den Vorrang der römischen Kirche klarlegt, hatte zuerst den römischen Stuhl inne. Da nun Christus will, dass die Gewalt der Apostel auf ihre Nachfolger übergehe,[5]) so ist auch der jeweilige römische Bischof in die Rechte seines ersten Vorgängers, des heiligen Petrus, eingetreten. »Von Christus selbst hast du, so schreibt unser Studite an Papst Leo III., die Schlüssel des Evangeliums empfangen durch Vermittlung des Fürsten der Apostel und seiner Nachfolger bis herauf zu dem, der deinem heiligsten Haupte voranging.«[6]) Den Papst Paschalis nennt Theodor geradezu den zweiten Petrus, indem er ihm zuruft: »Höre, apostolisches Haupt, höre, du von Gott bestellter Hirte der Schafe Christi, Schlüsselträger des Himmelreiches, Fels des Glau-

1) Ep. II, 139. Wie die Griechen überhaupt, so nennt auch Theodor den hl. Petrus gewöhnlich κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων, vgl. z. B. ep. I, 33, 38; II, 72, 199; C. Parva ss. 15, 109.

2) Ep. I, 33; cf. orat. 784 sqq.

3) Ep. II, 196; cf. ep. II, 146.

4) Ep. II, 86.

5) Cf. ep. I, 36; C. Parva s. 127.

6) Ep. I, 34.

bens, auf den die katholische Kirche aufgebaut ist! Denn Petrus bist du, Petri Thron schmückst und verwaltest du.«[1]) »Es hat auf uns, so heisst es in einer Antwort auf einen Brief desselben Papstes, herabgeblickt der Aufgang aus der Höhe, Christus, unser Gott, der im Occident deine Heiligkeit gleich einer göttlich strahlenden Fackel zur Erleuchtung der Kirche unter dem Himmel auf den ersten apostolischen Sitz gestellt hat ... Und wirklich haben wir Arme erkannt, dass der offenbare Nachfolger des Apostelfürsten der römischen Kirche vorsteht.«[2]) »Es freue sich also der seligste und apostolische, seines Namens würdige Paschalis, denn er hat Petri Werk vollbracht .... aufrufend vom Occident her unsere Brüder zum Tadel der Trunkenheit der Unsrigen und zur Erleuchtung der in der Nacht der Häresie Umherirrenden.«[3])

Die Aufgabe des päpstlichen Primates sah Theodor neben dem obersten Hirtenamt vor allem in der göttlichen Bestimmung, dass Petrus und seine Nachfolger für alle Zeiten der unerschütterliche Felsengrund für die Kirche sein sollen. Dies ergibt sich klar aus verschiedenen Stellen seiner Briefe. Da Christus, so schreibt er an Papst Leo III., den grossen Petrus zum obersten Hirten eingesetzt hat, so »muss dem Petrus oder seinem Nachfolger jegliche Neuerung, welche die von der Wahrheit Abirrenden in der katholischen Kirche aufbringen, zur Entscheidung vorgelegt werden. So haben uns arme niedrige Menschen unsere heiligen Väter von Alters her gelehrt. Da nun in unserer Kirche gegenwärtig eine Neuerung im Werk ist, so haben wir geglaubt, wie schon einmal durch den frommen Abt Epiphanius, unsern Bruder und Mitknecht, so auch jetzt durch einen einfachen Brief dem Engel eurer erhabensten Seligkeit hievon Mitteilung machen zu sollen.«[4]) Auch den Kaiser Michael weist Theodor für den Fall, dass er der Lehre des Patriarchen Nicephorus über die Bilder keinen Glauben beimessen wolle, an »das alte Rom«, woher man gemäss der Tradition der Väter schon immer Belehrung geholt habe. Denn diese Kirche sei die erste unter den Kirchen Gottes, und ihr erster Bischof sei Petrus gewesen, zu dem der Herr gesagt habe: »Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine

---

1) Ep. II, 12.

2) Ep. II, 13.

3) Ep. II, 63.

4) Ep. I, 33.

Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.«[1])

Mit der Aufgabe der Päpste, der unvergängliche Felsgrund für eine Kirche zu sein, die das Reich der Wahrheit ist, setzt dann Theodor in innige Beziehung ihre lehramtliche Unfehlbarkeit. »Dort in Rom,« äussert er sich einmal,[2]) »ist der unerschütterliche Fels des Glaubens begründet nach dem Wort des Herrn.« Der Papst, so können wir Theodors Auffassung von der Sache aus einer ganzen Reihe von Aussprüchen kurz resumieren, ist der von Gott berufene oberste Lehrer der Kirche und wird in seinen Entscheidungen vom heiligen Geiste geführt. Auf seinen Stuhl, welcher der höchste ist, gegen den bis jetzt nichts vermochten und auch bis zum Ende nichts vermögen werden die Pforten der Hölle, hat Christus die Schlüssel des Glaubens niedergelegt.[3]) »Ihr (Papst Paschalis) seid in Wahrheit die lautere und ungetrübte Quelle der Orthodoxie von Anfang her; Ihr der von allen häretischen Stürmen entfernte ruhige Hafen der ganzen Kirche; Ihr die von Gott erwählte Zufluchtsstätte des Heiles.«[4]) »Von dorther (sc. Rom) kommt alle Glaubenssicherheit.«[5])

Aus den vorerwähnten Stellen Theodors, namentlich aus jener, worin er davon spricht, dass den Nachfolgern des Petrus die Schlüssel des Evangeliums übergeben seien,[6]) können wir folgern, dass er die Unfehlbarkeit des Papstes bloss für jene Wahrheiten annahm, die Inhalt der Evangelien und Gegenstand des katholischen Glaubens sind, also nur für die religiösen und sittlichen Wahrheiten. Die Wahrnehmung aber, dass er mit aller Entschiedenheit die Oberleitung der ökumenischen Synoden für den Papst beansprucht und erklärt, es könne nach alter Sitte ohne sein Wissen überhaupt keine orthodoxe Synode abgehalten werden und

---

1) Ep. II, 86.
2) C. Parva s. 15.
3) Cf. ep. I, 34, 35; II, 12, 62, 63, 74, 129; ep. n. 192, 193.
4) Ep. II, 13.
5) Ep. II, 129. — Hier sei mit J. Richter, Des hl. Theodor, Abtes von Studium, Lehre vom Primat des römischen Bischofs, Katholik 1874, 2. S. 409, die beachtenswerte Thatsache hervorgehoben, dass Theodor zwischen dem römischen Stuhl und seinem jeweiligen Inhaber nie einen Unterschied macht, sondern beide promiscue gebraucht und beiden gleicherweise die Irrtumslosigkeit zuerkennt. Zugleich sei auch auf den Unterschied der Titulaturen aufmerksam gemacht, die Theodor dem Papst und den Patriarchen gibt. Näheres bei Richter 411 ff.
6) Ep. I, 34.

es müssten die Akten einer jeden Synode an ihn eingesandt werden, berechtigt uns zu dem andern Schlusse, dass er für jede allgemein verpflichtende Lehrentscheidung, aber auch nur für diese, die Mitwirkung des Papstes, sei es in dieser oder jener Weise, als unerlässlich betrachtete.[1]) Ein schlagender Beweis hiefür ist seine verschiedene Stellung zur zweiten nicänischen Synode, die er bis etwa zum Jahre 808 nur für lokal, nicht für ökumenisch hielt, weil nach seiner Meinung die erforderliche Mitwirkung des römischen Stuhles fehlte.[2])

So bilden denn die verschiedenen Bemerkungen Theodors über das Papsttum für alle Zeiten ein herrliches Zeugnis für die katholische Lehre vom Primate. Für seine Persönlichkeit aber gewinnen sie mit Rücksicht auf die andern Stimmen aus seinem Lande noch diese hohe Bedeutung, dass sie ihn zum letzten grossen Gegner des byzantinischen Cäsaropapismus und Vertreter der Einheit der gesamten Kirche im Oriente stempeln.[3]) Denn vom 9. Jahrh. an hat kein Grieche mehr mit solcher Entschiedenheit auf den innigen Anschluss an den römischen Stuhl hingewiesen und so dem steigenden Einfluss des Staatsdespotismus auf die griechische Kirche entgegen zu arbeiten gesucht, als gerade unser Studite Theodor.

---

1) Vgl. ep. I, 33; II, 129.
2) Ep. I, 38; II, 127. Vgl. hiezu Funk, Histor. Jahrbuch 1892, S. 700 ff. 1893, S. 511 f.
3) Vgl. Ehrhard, bei Krumbacher, Byz. Litteraturg. 150.



# Druckfehler-Verzeichnis.

Lies S. 17, Z. 16: genannten statt genanntes.
S. 21, Z. 1: aufs statt auf's.
S. 30, Z. 24: Trauungsgebete statt Trauunsgebete.
S. 83, Z. 21: Häretikern statt Hărerikern.



# Inhaltsverzeichnis.

## Vorwort und Einleitung.



## I. Kapitel.

### Theodor in der Zeit vor seinem öffentlichen Wirken.



## II. Kapitel.

### Die Stellung Theodors in den möchianischen Wirren.



## III. Kapitel.

### Theodors reformatorisch-ascetische Thätigkeit.



## IV. Kapitel.

### Das Auftreten Theodors im zweiten Bilderstreite.



## V. Kapitel.

### Theodor als Theologe.



Druck der Westfälischen Vereinsdruckerei vorm. Coppenrathschen Buchdruckerei
in Münster i. W.

# KIRCHENGESCHICHTLICHE STUDIEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. KNÖPFLER, DR. SCHRÖRS, DR. SDRALEK,
O. Ö. PROFESSOREN DER KIRCHENGESCHICHTE IN MÜNCHEN, BONN UND BRESLAU.

V. BAND. IV. HEFT:

# REICHSEINTEILUNG UND KIRCHLICHE HIERARCHIE DES ORIENTS

## BIS ZUM AUSGANGE DES VIERTEN JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG
ZUR RECHTS- UND VERFASSUNGSGESCHICHTE DER KIRCHE

VON

DR. KONRAD LÜBECK.

MÜNSTER i. W.
VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.
1901.

# REICHSEINTEILUNG

UND

# KIRCHLICHE HIERARCHIE DES ORIENTS

## BIS ZUM AUSGANGE DES VIERTEN JAHRHUNDERTS.

EIN BEITRAG

ZUR RECHTS- UND VERFASSUNGSGESCHICHTE DER KIRCHE

VON

DR. KONRAD LÜBECK.

MÜNSTER i. W.

VERLAG VON HEINRICH SCHÖNINGH.

1901.

**Imprimatur.**

Monasterii, die 7. Junii 1901.

**de Noël,**
Vic. Eppi. Gnlis.

# Vorwort.

---

Vorliegende Studie stellt sich dar als einen Beitrag zur alten Verwaltungsgeschichte der orientalischen Kirche, deren Beziehungen zur staatlichen Gliederung näher untersucht werden. Ausgeschlossen und unberücksichtigt gelassen sind alle älteren Hypothesen, welche die Form der hierarchischen Verfassung als Entlehnung und Nachahmung anderer rein weltlicher, oder auch sakraler Institutionen bezeichnen zu dürfen glaubten. Das Ganze ist eine Erstlingsarbeit, welche fernab von einer reichhaltigen Bibliothek verfasst wurde und die schon deshalb für alle ihr anhaftenden Fehler sich Nachsicht und Wohlwollen von ihren Kritikern erbittet.

Des Oefteren nahm ich Veranlassung, mich mit entgegenstehenden Ansichten auseinanderzusetzen; ich that dies jedoch nicht sowohl aus Freude am Kritisieren, als vielmehr vielfach notgedrungen, — stets aber nur aus Interesse an sachlicher Klarheit und zu möglichst allseitiger Sicherung meiner Resultate. Hoffentlich ist es mir dabei gelungen, immer die Form zu finden, welche bei aller Polemik, zumal Männern von Ruf gegenüber, die wissenschaftliche Achtung erheischt.

Hat in dieser Studie die Entwickelung der morgenländischen Hierarchie bis zu ihrem völligen Anschlusse an die bürgerliche Einteilung des Reiches ihre Darstellung gefunden, so soll die

seit dem Ausgange des vierten Jahrhunderts beginnende Loslösung der kirchlichen Organisation von der Gliederung des Staates, näherhin der Kampf um die kirchliche Vorherrschaft des Orients — so Gott will — Inhalt und Gegenstand einer besonderen Abhandlung werden.

Den Herren Professoren Jülicher, Niese, Frhr. von der Ropp in Marburg, Sdralek in Breslau, Weyman in München sage ich für die freundliche Durchsicht dieser Studie bezw. für alle Förderung, welche sie mir bei ihrer Ausarbeitung zuteil werden liessen, besten Dank.

Hünfeld bei Fulda, im Mai 1901.

**Der Verfasser.**

# Inhalts-Verzeichnis.

# Einleitung.

Religiöse Toleranz gegenüber unterjochten Völkern war ein Grundgesetz des römischen Staates.[1]) Nicht etwa, dass er deren Religionen in seinen Grenzen nur schweigend duldete, — er nahm deren Gottheiten sogar unter die Staatsgötter auf und erwies ihnen öffentliche Verehrung, sein eigenes religiöses Denken liess er von ihnen beeinflussen und seinen Götterkult mannigfach umgestalten. Allerdings darf man es aber auch nicht verschweigen: er erhielt durch diese neuen Elemente frisches religiöses Leben und innere Kraft zu längerer Erhaltung.[2])

Im Wesen des römischen Polytheismus lag die Möglichkeit einer solchen Göttermischung und Kumulation der Kulte begründet. Vorbedingung aber für dieselbe war, dass von den unterworfenen Stämmen neben ihren eigenen Gottheiten auch die römische Reichsreligion anerkannt und den offiziellen Göttern die staatlicherseits verlangten Kulthandlungen geleistet wurden. Fanden diese Voraussetzungen ihre Erfüllung, dann streckten die Imperatoren auch über die fremde Religion ihre schirmende Hand und anbetend beugte sich vor deren Göttern das Knie aller römischen Bürger.[3])

Dem Christentum war vermöge seines Wesens und seiner göttlichen Bestimmung die Aufnahme in diesen Verband römischer Staatsreligionen für immer versagt. Nicht konnte es einträchtig

---

1) Th. Mommsen, Der Religionsfrevel nach röm. Recht in v. Sybel's hist. Zeitschrift. 1890. N. F. Bd. 28. S. 406.

2) G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins. Paris 1884. I[3]. 380—403, bes. 398.

3) Fr. Maassen, Ueber die Gründe des Kampfes zwischen dem heidn.-röm. Staat und dem Christentum. Wien 1882. S. 8. 9.

neben diesen und mit diesen zusammenwohnen und ihnen duldsam seine Anerkennung zollen; nicht konnte es demütig von herrschgewaltigen Cäsaren seine Zulassung erbitten: denn aus ewigem Munde war ihm der Erdkreis zugewiesen und die heidnischen Altäre zu stürzen bildete die Aufgabe seines Wirkens; nachgiebiges und verträgliches Paktieren war ihm unmöglich. Nicht in der schützenden Macht des römischen Reiches, sondern in sich selbst hatte es somit seine Lebenskraft, seine erhaltende Stärke zu suchen. Es fand sie nicht zum wenigsten in seiner Hierarchie, welche mit ihrem strenge gegliederten Aufbau alles umfasste, durch ihr enge einigendes Band jede Kraft nachdrücklich steigerte und ihm so gegen feindliche Macht zähe Widerstandsfähigkeit verlieh.

Musste nun auch das Christentum auf Schutz und freiwillige Aufnahme seitens des römischen Staates verzichten, so wollte es doch nicht jede Unterstützung durch denselben von der Hand weisen, und so benutzte es dessen Reichseinteilung, um auf ihrer Grundlage seinen ganzen hierarchischen Bau aufzuführen. In welcher Weise sich dieses nun vollzog — nicht nur beim ersten Auftreten der christlichen Lehre, sondern auch noch in den nächsten vier Jahrhunderten —, dieses darzustellen ist Aufgabe und Inhalt der nachfolgenden Untersuchung.

Das »Problem« der Entstehung des untersten Grades der kirchlichen Hierarchie, des Episcopates, sowie seiner Beziehung zur römischen Stadtverfassung, welches schon seit langer Zeit der Gegenstand der verschiedensten Studien, Hypothesen und Controversen ist,[1]) scheidet bei derselben aus, da sie sich nur mit der Genesis der Metropolitangewalt und ihrer Fortbildung zur Patriarchalgewalt befasst. Zwar ist auch dieses Thema wenn nicht ganz, so doch in seinen einzelnen Teilen bereits behandelt worden; aber gleichwohl fehlte es bisher noch an einer eingehenderen, nachprüfenden und zusammenfassenden Arbeit. Denn die vielen älteren Abhandlungen über die Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Kirche[2]) hatten zwar die beiden genannten hierarchischen

---

1) Eine kritische Zusammenfassung bietet neuestens St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg 1900. (77. Ergänzungsheft zu den »Stimmen aus Maria-Laach«.)

2) Zusammengestellt bei A. J. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche aus den ersten, mittleren und letzten Zeiten. Mainz 1825. Bd. I. 2. Teil. S. 430f. G. Phillips, Kirchenrecht. Regensburg 1846.

Stufen berührt, sie hatten auch teilweise über ihre Entstehung und Weiterentwicklung näher berichtet, aber was sie boten, waren doch meistens nur kurze und für unsere Zeit sehr mangelhafte Skizzen, welche einer äusseren Vervollständigung, inneren Verbesserung und wissenschaftlichen Vertiefung dringend bedurften. Insbesondere war der eigentliche Zusammenhang der ganzen hierarchischen Fortbildung, das sie konsequent und einheitlich fördernde Moment niemals gesucht oder doch nicht genügend nachgewiesen worden. Allerdings fehlte es bei ihnen nicht ganz an trefflichen Untersuchungen einzelner Fragen, wie z. B. die Ausführungen des Pariser Erzbischofs Petrus de Marca[1]) über die Entstehungszeit der eigentlichen Patriarchalrechte Konstantinopels heute noch ihre ungeminderte Bedeutung besitzen.[2])

Unter den neueren Arbeiten über die Patriarchalverfassung hat diejenige von Fr. Maassen: »Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen« (Bonn 1853) einen besonderen Wert. Scharfe Kritik steht hier neben der völligen Durchdringung des von den Früheren zusammengetragenen Stoffes. Aber auch sie lässt die wichtige Frage nach der Entstehung der Patriarchalgewalt völlig unbeantwortet und beschäftigt sich ausschliesslich mit dem Rechtsinhalte jenes hierarchischen Grades. Sie bietet also mehr eine Exegese des sechsten nicänischen Kanons und lässt infolgedessen z. B. die kirchliche Stellung der Bischöfe von Jerusalem und Byzanz gänzlich ausser Acht. Genügen konnte mithin auch sie nicht.[3])

Die neuesten Handbücher und umfangreichen Darstellungen des Kirchenrechts vermochten natürlich nicht in eine ganz ausführ-

---

Bd. II. S. 35 f. R. v. Scherer, Handbuch d. Kirchenrechts. Graz 1886. Bd. I. 531. Dazu noch Cantelius, Metropolitanarum urbium historia. Paris. 1684. Thomassinus, Vetus ac nova Ecclesiae disciplina P. I. l. I. Mogunt. 1787. Le Quien, Oriens christianus. 3 tom. Paris. 1740. W. C. L. Ziegler, Versuch einer pragmat. Geschichte der kirchl. Verfassungsformen in den ersten sechs Jahrh. der Kirche. Leipzig 1798. J. Helfert, Von den Rechten und Pflichten der Bischöfe. Prag 1832. J. Mast, Dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der kath. Kirche. Freiburg 1847.

1) Petr. de Marca, de Cpolitani Patriarchatus institutione als Appendix zu seinem Werke de concordia Sacerdotii et Imperii. Paris. 1663.

2) Auch G. J. Planck, Geschichte der christl. Gesellschaftsverfassung. Bd. I (Hannover 1803) ist noch in manchen Punkten ganz gut.

3) So auch P. Rohrbach in den Preuss. Jahrbüchern 1892. Bd. 69. S. 77. Anm. 1.

liche Erörterung des historischen Werdeganges der einzelnen hierarchischen Stufen einzutreten. Auch war es streng genommen nicht ihre Aufgabe, den wissenschaftlichen Stand dieser rechtsgeschichtlichen Fragen durch weitgehende neue und selbständige Studien zu fördern; dies wäre vielmehr Sache von Spezialarbeiten gewesen, welche ihnen bei der Darlegung der ältesten kirchlichen Verfassungsgeschichte als Grund- und Unterlage hätten dienen müssen. Aber gleichwohl enthalten die Werke eines Hinschius,[1]) Loening,[2]) Scherer[3]) und Sohm[4]) als Niederschlag eingehender Forschungen eine Reihe von Ausführungen, Bemerkungen und Angaben, welche die überkommenen Ansichten in manchen Punkten umzustossen oder zu modifizieren suchen und so wenigstens kleine Beiträge zu einer kritischen Geschichte der kirchlichen Hierarchie liefern. Ueber die Entstehung der Metropolitangewalt enthalten auch noch die Abhandlungen von R. Rothe: »Vorlesungen über Kirchengeschichte« (Heidelberg 1875),[5]) E. Hatch: »Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum« (Giessen 1883)[6]) und L. Duchesne: »Les origines du culte chrétien« (2ième edit. Paris 1898) wertvolle Winke.

Dem Mangel einer vollständigen Studie über die Ausbildung der Hierarchie möchte nun in etwa die nachfolgende Untersuchung abhelfen. Doch ist auch sie nicht ganz vollständig; denn sie befasst sich nur mit der orientalischen Hierarchie, welche ja in mancher Hinsicht in wesentlich anderen Bahnen und unter ganz anderen Gesichtspunkten sich ausgestaltete als diejenige des Abendlandes. Diese Verschiedenheit war aber bekanntlich so gross und folgenschwer, dass die Uebertragung der morgenländischen Entwickelungsprinzipien auf die Hierarchie des Occidents späterhin bei den Orientalen den Glauben an den Primat des Bischofs von Rom erschütterte, und umgekehrt die Anwendung der occidentalen auf die morgenländischen Verhältnisse die römischen Bischöfe

---

1) P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Berlin 1869—1883. Bd. I—III.

2) E. Loening, Geschichte d. deutschen Kirchenrechts. Bd. I. Strassburg 1878.

3) R. von Scherer, Handbuch des Kirchenrechts. Bd. I. Graz 1886.

4) R. Sohm, Kirchenrecht. Bd. I: Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig 1892. (Bei K. Binding: Systematisches Handbuch d. deutschen Rechtswissenschaft. VIII. 1.)

5) Herausgegeben von H. Weingarten. In Betracht kommt der erste Teil.

6) Aus dem Englischen übersetzt und mit Excursen versehen v. Adolf Harnack.

dem Bistume Konstantinopel eine Stellung absprechen liess, welche diesem — allerdings nur von konsequent-orientalischem Standpunkte aus, nicht aber nach göttlichem Rechte — füglich gebührte. Dieser tiefgehende Unterschied bot dem Verfasser neben anderem schon Grund genug, von der vorliegenden »Studie« eine ausführliche Darlegung der occidentalen Entwickelung auszuschliessen und höchstens nur, wo es wünschenswert schien, in kurzen Umrissen dieselbe zu skizzieren.

---

I. Abschnitt.

# Entstehung und Entwickelung der Metropolitanverfassung.

## § I. Die Apostel und die kirchliche Organisation.

Mit räumlich universeller Bestimmung war die christliche Kirche in diese Zeitlichkeit getreten. Verbreiten sollte sie sich über alle Länder, ausdehnen über alle staatlichen Gebilde. Eine solch' weltumfassende Aufgabe enthielt jedoch die Notwendigkeit einer äusseren Gliederung des ganzen, dem neuen Glauben gewonnenen Gebietes. Wollte die Kirche zweckmässig ihr gottgewolltes Ziel erreichen, dann musste das Arbeitsfeld geteilt und in bewährter Organisation verwaltet werden. Unterlassung einer solchen Gliederung oder unzweckmässige Einrichtung der Verwaltung musste notwendig zu nicht geringem Schaden für das Christentum ausschlagen.

Nach dem Gange der Dinge musste im Oriente eine jegliche Organisation der Kirche ihren Anfang nehmen. Hier stand die Wiege des Christentums, hier erstanden ihm seine ersten Anhänger, von hier aus eroberte es in herrlichem Siegeslaufe den ganzen Erdkreis, hier lebten und starben auch grossenteils die Apostel, welche durch ihr machtvolles Wort die Grundsteine der Kirche gelegt.

Zwar hatten diese insofern eine Organisation getroffen, dass sie eine gewisse Sammlung und Vereinigung der Neubekehrten herbeiführten. Sie gruppierten dieselben in natürlicher Anlehnung an die römischen Städte[1]) zu Gemeinden (παροικία)[2]) und gaben

---

1) Diese bildeten die Grundlage der röm. Provinzialverwaltung, vgl. Schiller-Voigt, Die röm. Staats-, Kriegs- und Privataltertümer. 2. Aufl. (Handb. d. klass. Altertumswiss. von J. v. Müller. IV. 2.) München 1893. S. 191.

2) Ueber angeblich separatistische Bewegungen s. E. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum. Uebersetzt von A. Harnack. Giessen

einer jeden als Vorsteher und Haupt ihren ἐπίσκοπος oder πρεσβύτερος.[1]) Auch erteilten sie ihren Gehilfen in der Evangelisation den Auftrag und Befehl, in jeder Stadt Bischöfe aufzustellen[2]) und auf diese Weise die Gläubigen unter einem Oberhaupte zu sammeln und zu einen. Und was die Apostel ihren Untergebenen befahlen, führten sie sicher ebenfalls aus, sodass wir für die späteren Jahrhunderte aus dem Vorhandensein eines Bischofs in einem Orte auf den Charakter als Stadt, und umgekehrt bei einer Stadt auf die Existenz eines Bischofssitzes schliessen dürfen.[3]) Zu weiterer Organisation aber hatten die Apostel keine ausdrücklichen Weisungen und Befehle gegeben. Zu ihren Lebzeiten war die Kirche noch zu klein, ihre Verhältnisse noch zu einfach, als dass sie selbst sich mit einer solchen hätten befassen müssen. Ja, es ist überhaupt fraglich, ob sie jemals einen Plan allgemeiner, mehr zusammenfassender und zielbewusst angelegter Organisation auch nur in Erwägung gezogen haben. Sie überliessen diese fernere Gliederung der Selbstentfaltung der Kirche.

Sicher war diese frei in ihrer weiteren Einteilung und Organisation. Ihre Lehre und inneres Wesen verlangten keine eigen-

---

1883. S. 20ff. — Παροικία (παροικεῖν) steht im alten und neuen Testamente im Sinne von »Aufenthalt im fremden Lande« oder einer »Kolonie von Fremdlingen«, vgl. Gen. XXXVII. 1; Esdras VIII. 35; Act. Ap. VII. 29; Eph. II. 19. Ebenso in der alten patristischen Litteratur, vgl. 1 Clem. Rom. inscr.; Polyc. ep. Phil.; Ep. eccl. Smyrn. ap. Euseb. h. e. IV. 15, 3. Im Sinne irdischer Vergänglichkeit 2 Clem. Rom. V. 1; C. I. G. (= Corpus Inscriptionum Graecarum ed. A. Böckh. Berol. 1828—77.) 9474. 9683. In der Bedeutung des Jurisdictionsgebiets eines Bischofs (= Bistum) Euseb. h. e. III. 36; V. 1. 23 u. ö. Socr. I. 6 bezeichnet damit den alexandrinischen Sprengel, Basil. ep. 243 c. 3 (Migne) den ganzen Occident, ep. 66 die Kirchen Asiens, ep. 99 c. 4 auch eine Provinz (= ἐπαρχία); ep. 240 unterscheidet Basilius zwischen τὸν κλῆρον τὸν κατὰ τὴν πόλιν καὶ τὸν ἐπὶ παροικίας. Im 4. und 5. Jahrh. παροικία = Pfarrei conc. Chalc. can. 17. Hieron. c. Vigil. c. 2. Πάροικοι (im Gegensatz zu πολῖται) heissen die nicht im Vollbesitze der bürgerlichen Rechte Befindlichen C. I. G. 1031. 2906.

1) Vgl. dazu P. Batiffol in der Revue biblique 1895. p. 473 ss.

2) s. Pauli ep. ad Tit. I. 5.

3) Kuhn, Die städtische u. bürgerliche Verfassung d. röm. Reichs bis auf die Zeiten Justinians. Leipzig 1864. II. 237. 241, bes. 242. 276. Hatch-Harnack a. a. O. S. 189f. L. Duschesne, Les origines du culte chrétien. 2ième edit. Paris 1898. p. 12 ss. Einen treffenden Beleg bietet ein Vergleich von C. I. G. 8953 und Plin. h. n. V. 29. Ueber gleichartige Zustände in der Provinz Asia proconsularis Hatch-Harnack a. a. O. S. 75f. Scheinbare Ausnahmen bei Kuhn a. a. O. II. 281 ff.; dazu Hefele, Konziliengeschichte. Freiburg 1873. II². 212. In Aegypten hatte jeder νομός (= civitas) seinen Bischof. Kuhn II. 501. Ueber den verschiedenen Umfang der Stadtgebiete Duchesne l. c. p. 13.

artige Gruppierung der neugegründeten Gemeinden; das Dogma liess der äusseren Verwaltung hierin völlig freie Hand. Ein Plan war weder in seinen Grundzügen noch im Detail ihr vorgezeichnet, alles war ihrem Willen und ihrer Vorschrift überlassen. So konnte sie sich völlig unabhängig von allem Bestehenden unter gänzlich neuen Formen konstituieren, aber auch an schon vorhandene Dispositionen anschliessen. Sie konnte letzteres aus Grundsatz und selbstgegebener Bestimmung oder aus Gründen der Zweckmässigkeit und klugen Berechnung. Selbst nach den verschiedenen Ländern konnte sie zu verschiedenen Organisationen greifen, sie konnte in dem einen wählen, was sie in dem andren vielleicht als unzweckmässig und verderblich erkannt hatte.

Aber die Kirche brauchte nicht für ihre Organisation gesetzgeberisch alles regelnd aufzutreten: diese vollzog sich von selbst. Gestalt und Richtung, Grundlage und Befestigung erhielt sie grossenteils durch die Eigenart, in welcher die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel sich vollzog.

Als erste und hauptsächlichste Stätten ihrer Wirksamkeit wählten diese die Judengemeinden in der Diaspora[1]) und zwar vornehmlich diejenigen, welche in den Hauptstädten der römischen Provinzen sich gebildet hatten.[2])

Religiöse und natürliche Beweggründe drängten sie zu solcher Handlung. Einmal der Gedanke, dass die Juden als das auserwählte Volk nunmehr auch zuerst die frohe Botschaft der Erlösung erfahren sollten. Dann aber auch die Nachahmung ihres göttlichen Meisters, welcher ebenfalls dieselben bei seiner Predigt bevorzugt hatte. Ausserdem trat das Gefühl nationaler Stammeszugehörigkeit in sein Recht, und in solcher Hinneigung wurden die Apostel nicht wenig bestärkt durch die Erwägung, dass die neue Lehre in dem Monotheismus der Juden die schönsten Anknüpfungsmomente, in deren griechischer Bildung den leichtesten Uebergang zu den Heiden vorfände.[3])

Waren auch in den Euphrat- und Tigrisländern infolge der assyrischen und babylonischen Deportation die Israeliten zahlreich vertreten, so war ihre Zahl doch noch weit grösser in Aegypten

---

1) Act. Apost. XI. 29. XIII. 46. XVII. 2. S. Pauli ep. ad Rom. I. 16. Th. Zahn, Missionsmethoden im Zeitalter der Apostel in »Skizzen aus dem Leben der alten Kirche«. Erlangen 1894. S. 137 ff.

2) Zahn, Weltverkehr und Kirche, in »Skizzen etc.« S. 166 ff.

3) Jahrb. f. prot. Theol. XII. Jahrg. 1886. S. 228—253, bes. 250.

und Kleinasien, wo sie einen hervorragenden Bruchteil der Bevölkerung ausmachten. In Kleinasien zumal waren sie in allen Städten[1]) ansässig, besonders stark aber in den Hauptstädten der Provinzen, wo sie in einer Synagoge ein religiöses Einigungsmittel, in dem starken Handel und Verkehre aber zugleich Befriedigung ihres Unternehmungsgeistes fanden. Kein Wunder, dass die Apostel, der ganzen Anlage der römischen Strassen folgend, zuerst gerade in jene Städte zu ihren Stammesbrüdern sich wandten, wo einerseits deren Zahl eine erfolgreichere Bekehrung ermöglichte, und andrerseits die günstigen Verkehrsbeziehungen ein rascheres Weiterverbreiten selbst in die fernste Umgebung dem Evangelium gestatteten.[2]) So zieht Paulus nach Cypern, welches von Juden sehr stark bewohnt war, und predigt zunächst in dessen beiden Hauptstädten Salamis und Paphos.[3]) Dann geht er nach Kleinasien, und in den Provinzen Pamphylien und Pisidien, welche er aufsucht, sind es wiederum die Hauptstädte Perge bezw. Antiochien, in deren Synagogen er auftritt.[4]) Und auch die übrigen Orte seiner Wirksamkeit unter den Juden sind fast durchgängig die Hauptstädte der Provinzen;[5]) so Tarsus, die Metropole von Cilicien,[6]) Ephesus, diejenige von Asien,[7]) Iconium, diejenige von Lycaonien,[8]) Antiochien, diejenige von Syrien,[9]) Thessalonich, die-

1) Philo leg. ad Caium XXXIII—XXXVI. — Ueber die jüdische Diaspora Mommsen, Röm. Geschichte. Berlin 1885. V. 489 ff. Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes z. Z. Jesu Christi. Leipzig 1886 ff. II². 493 ff.

2) Zahn, Skizzen 139—142. 168. Jahrb. für prot. Theol. a. a. O. S. 232. Ueber die Verkehrsbeziehungen zwischen Stadt und Land, Kuhn I. 29—34. Ueber Verwaltung und Organisation des Landes, J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung. Leipzig 1881. I². 7—17.

3) Act. Apost. XIII. 5. 6. Paphos war die eigentliche Metropole Le Bas-Waddington, Inscript. d'Asie Min. 2785. 2806. Ueber die Zahl der dortigen Juden Dio Cass. LVIII. 2, der sie im J. 115 n. Chr. bei einem Aufstande 240 000 Menschen töten lässt.

4) Act. Apost. XIII. 13. 14. Ueber Perge Kuhn II. 298; dagegen Marquardt I². 378, Anm. 14. Ueber Antiochien Kuhn II. 289. Pauly, Realencyclopädie der klass. Altertumswissenschaft, besorgt v. G. Wissowa. I². S. 2446. — Marquardt I² 364 lässt mit Unrecht Sagalassus die Metropolis von Pisidien sein.

5) Waren die im Folgenden aufgezählten Landschaften auch noch nicht alle eigentliche Provinzen, so hatten sie doch eine gewisse Selbständigkeit bewahrt; vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V. 307 ff. 239 ff.

6) Act. Apost. IX. 30. Marquardt I². 383. 388.

7) Act. Apost. XX. 17. C. I. G. 2988. 2990. 2992. Eckhel, Doctr. Num. II. 521.

8) Act. Apost. XIV. 1. Kuhn II. 292.

9) Act. Apost. XIII. 1. XIV. 25. Flav. Joseph., bell. Iud. III. 3.

jenige von Macedonien,[1]) Athen, diejenige von Attica, Korinth, diejenige von Achaja, und schliesslich Rom, die Hauptstadt der ganzen damaligen römischen Herrschaft.

War der Erfolg des Auftretens in den einzelnen Hauptstädten nun auch nicht überall gleich glänzend, jedenfalls bildeten sich dortselbst wenn auch nur kleine christliche Gemeinden. In überaus rühriger Propaganda[2]) vermehrten sie sich rasch und empfingen in stets sich steigernder Stärke zugleich die Kraft, in immer weitere Kreise zu dringen und auch die Umgebung für das Christentum zu gewinnen. So kam die neue Lehre aus diesen Hauptstädten auch in die übrigen Teile der einzelnen Provinzen[3]) und fasste dort immer festeren Fuss. Die Handels- und Verkehrsbeziehungen, welche die Provinzialstädte mit ihrer bürgerlichen Metropole verbanden, wurden die natürlichen Träger und Stützen dieser Verbreitung.

Eine derartige Ausdehnung des christlichen Glaubens musste aber auch notwendig ein inneres Verhältnis zwischen den Gemeinden einer einzelnen Provinz und deren weltlicher Hauptstadt begründen. Einerseits musste nämlich der gemeinsame äussere Ursprung auch ein Gefühl innerer Zusammengehörigkeit unter diesen kirchlichen Gemeinden hervorrufen, sie als eine eigne Gruppe von den Kirchen andrer Provinzen abgrenzen und scheiden, und diese Sonderung nach Provinzen musste um so schärfer hervortreten, zumal schon die geographischen und staatlichen Verhältnisse eine gewisse Einheit in die Bewohner einer jeden Provinz gelegt hatten. Dann aber konnte es ferner nicht ausbleiben, dass dem Orte, welchem alle, oder doch weitaus die meisten Gemeinden einer Provinz wohl den Glauben verdankten, dass der Hauptstadt also, eine besondere Stellung in diesem kleinen kirchlichen Verbande zufiel; sie musste das natürliche Zentrum, der Schwerpunkt einer solchen Vereinigung werden und gleichsam als Mutterkirche den übrigen gegenüberstehen.

So lag in dieser Verbreitung des Christentums zugleich der engste, wenn auch unbewusste Anschluss an die Organisa-

1) Act. Apost. XVII. 1 ss. Sie ist μητρόπολις bereits bei Strabo 7 Fragm. 21 p. 459 ed. Meineke.

2) Duchesne, Origines du culte chrétien p. 6.

3) Ueber die anfangs zurücktretende Christianisierung des platten Landes Zahn a. a. O. S. 167 f. 304 Anm. 10. Die späteren Zustände bei Hatch-Harnack 202 ff. 259.

tionen des Staates. Dessen politische Einteilung wurde vielerorts von selbst Vorbild und Grundlage für die kirchliche, dessen Hauptstädte bildeten sich aus zu Mittelpunkten der jungen christlichen Gemeinden und zu Trägern einer bevorrechteten kirchlichen Stellung.

Völlig übereinstimmend mit dem naturgemässen Gange dieser Entwickelung war — allerdings ebenfalls unbewusst — die Auffassung der Apostel. Auch sie fühlten wohl das Bedürfnis einer weiteren Zentralisation und Einigung der neugegründeten Gemeinden. Zwar wollten sie keine allgemein zu befolgende Norm für die Gliederung der Kirche aufstellen, aber sie betrachteten doch instinktiv die Reichsverwaltung der Römer als das selbstverständliche Fundament für die kirchliche Organisation. Weltliche Provinzen bildeten nämlich in ihren Augen auch ein kirchliches Ganzes, weltliche Hauptstädte genossen nach ihrer Handlungsweise auch einen kirchlichen Vorrang. So richtet Petrus [1]) seinen Brief an die Gemeinden von Galatien, Pontus, Kappadocien, Asien und Bithynien und betrachtet damit die Gläubigen einer jeden dieser Provinzen als ein in sich abgeschlossenes und zusammengehöriges Ganzes. Paulus schreibt einen seiner Briefe »an die Gemeinden von Galatien« [2]) und macht ihnen zwei Jahre später die Auflage, für die bedrängte Kirche in Jerusalem eine Sammlung zu veranstalten.[3]) Von den Kirchen in Macedonien und Achaja weiss er zu berichten, dass auch sie eine solche Kollekte zu halten gedenken.[4])

Waren somit die kirchlichen Gemeinden einer weltlichen Provinz von seiten der Apostel zu einer abgeschlossenen Einheit zusammengefasst, so liess es sich erwarten, dass diese Einheit sich auch äusserlich zeigte in einer Leitung, welche, über den Vor-

---

1) s. Petri I. ep. I. 1.

2) s. Pauli ep. ad Gal. I. 2. Mit Cornely, Comm. in s. Pauli epp. ad Corinth. II et ad Gal. (Paris 1892) p. 360 seq., Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter (Freib. 1892) 2. Aufl. S. 227 ff., Ramsay, The Church in the Roman Empire (London 1893) S. 13 ff., Zahn, Skizzen S. 312 Anm. 11, V. Weber, Die Abfassung d. Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil (Ravensburg 1900) S. 290—305 u. A. ist die römische Provinz Galatien anzunehmen, nicht das Stammland der Galater, eines Volkes keltischen Ursprungs. — Die übrige Litteratur bei A. Schäfer, Einleit. in d. N. T. (Paderb. 1898) S. 88 ff.

3) s. Pauli ep. I. ad Cor. XVI, 1. F. Kaulen, Einleit. in die hl. Schrift des A. u. N. Test. Freiburg 1890. 3. Aufl. S. 579. 590.

4) s. Pauli ep. ad Roman. XV. 26.

stehern der einzelnen Gemeinden stehend, sich mit den gemeinsamen Angelegenheiten dieser kirchlichen Provinzen befasste. Wie in der einzelnen Stadt der Bischof die Sorge für die Gemeinde trug, so musste ein Oberbischof mit der Verwaltung und Oberaufsicht über die ganze Provinz betraut sein. Und in der That trafen die Apostel — allerdings ohne sich auch darüber Rechenschaft zu geben und ohne weitere Direktive für die ganze Kirche — eine derartige Organisation, wenigstens lässt sich für einige Fälle eine solche verzeichnen. Auf der Insel Kreta war Titus vom hl. Paulus zurückgelassen worden, um in jeder Stadt Bischöfe aufzustellen, welche unter seiner (des Titus) Leitung ihren Kirchen vorstehen sollten.[1]) Der Apostel Philippus war Oberbischof der Provinz Phrygien.[2]) Von den ihm unterstehenden Bischöfen der einzelnen Gemeinden ist uns der Name Eines überliefert: der des Epaphras, des Bischofs von Kolossä, nach des Plinius Angaben einer urbs celeberrima jener Provinz.[3])

Treten uns die Grundzüge der späteren Metropolitanverfassung schon aus dieser ersten Entwickelung der christlichen Gemeinden entgegen — ein Gebiet umgrenzt und umzeichnet von den Grenzen weltlicher Provinzen und an seiner Spitze ein Oberbischof, dem die Bischöfe der einzelnen Gemeinden unterstehen —, so lässt sich doch auch der Sitz dieses Oberbischofs, das Zentrum der einzelnen Provinzen aus den hl. Büchern erschliessen. Es ist die Hauptstadt, welche als Residenz des Oberbischofs den Mittel- und Schwerpunkt der kirchlichen Provinz ausmacht und damit die höchste kirchliche und weltliche Obrigkeit eines solchen Gebietes in ihren Mauern umschliesst. An ihre Gemeinden hauptsächlich richten die Apostel ihre Sendschreiben, und deren Bischof kommt es zu, mit dem Inhalte die übrigen Provinzialkirchen bekannt zu machen. So schreibt Paulus an die Gemeinden von Rom,

---

1) s. Pauli ep. ad Tit. I. 5. 7. Euseb. h. e. III. 4: *Τίτος τῶν ἐπὶ Κρήτης Ἐκκλησιῶν (τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχέναι ἱστορεῖται).*

2) Euseb. III. 31, 3. 39, 9. Kirchenlexikon von Wetzer und Welte IX². 2006. Marquardt I². 335. 347.

3) s. Paul. ad Col. I. 7; IV. 13. Kirchenlex. IV². 663 f. Acta Sanct. Bolland. (1725), jul. IV. 581 s. Plin. h. n. V. 41. — Timotheus war Oberbischof der Provinz Asien. Hergenröther, Handb. der allg. Kirchengesch. Freib. 1885. I³. 253. v. Scherer, Handb. d. K.-R. I. 532 Anm. 1 will dagegen (ohne Angabe eines Grundes) die beiden Apostelschüler nicht als Metropoliten aufgefasst wissen. — Ueber die oberbischöfliche Stellung des Jakobus s. Uhlhorn, Die Homil. u. Recognitionen d. Klemens Romanus (1854) S. 424.

Ephesus,[1]) Korinth,[2]) Thessalonich,[3]) d. h. also an die Metropolen und Regierungssitze von Italien, Asien, Achaja und Macedonien. Und in einem dieser Briefe bezeichnet er dessen Adresse noch genauer, er sendet ihn »an die Gemeinde Gottes zu Korinth und an alle Heiligen, welche in Achaja sich befinden«.[4]) Dadurch zeigt er einerseits die kirchliche Einheit aller Gemeinden der weltlichen Provinz Achaja sowie die Kongruenz der bürgerlichen und kirchlichen Grenzen, andrerseits aber auch ergiebt sich in der weltlichen Hauptstadt der Mittelpunkt des provinziellen kirchlichen Lebens, das Zentrum, um welches die Zahl der übrigen Gemeinden sich gruppiert. Zugleich erkennen wir aus der Aufgabe der Weiterverbreitung des Briefes die oberste Stellung des korinthischen Bischofs in der ganzen Provinz.

Einige Jahre vor der Abfassung des letzteren Briefes war eine ähnliche Auffassung sämtlicher Apostel zum Ausdruck gekommen. In der Frage der Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes auch für die Heidenchristen hatten sie nämlich einen Brief gerichtet »an die Brüder in Antiochien, Syrien und Cilicien«[5]) und liessen dadurch erkennen, dass sie Antiochien, die Hauptstadt Syriens, als den Schwerpunkt, als die bedeutungsvollste und hervorragendste unter allen christlichen Gemeinden in diesem damals politisch geeinten Bezirke betrachteten.[6]) Ihr Bischof hat mindestens dieselbe Stellung und Aufgabe wie derjenige von Korinth.

Nicht wegen ihrer bürgerlichen Bedeutung, sondern wohl nur wegen ihres zentralen Einflusses und ihrer Thätigkeit in der Verbreitung des Christentums wird diesen Städten eine solche kirchliche Stellung beigelegt worden sein. Sicher lag es dem Apostel fern, ihnen damit zugleich auch einen hierarchischen Rang zuzuer-

---

1) Vgl. Holtzmann, Bibl. Einl. Freib. 1888. 2. Aufl. S. 286. Kaulen, Einl. S. 591.

2) Achaja war nur vorübergehend (15—44 n. Chr.) mit Macedonien vereinigt, Marquardt I². 331. Korinth, Sitz des Proconsuls Act. Apost. XVIII. 12. Boecking, Notitia Dignitatum Orient. p. 277.

3) Amtssitz des röm. Proprätors, Marquardt I². 319; *πρώτη Μακεδόνων* C. I. G. 1967; *μητρόπολις* Strabo 7 Fragm. 21 p. 459 ed. Meineke; *μήτηρ πάσης Μακεδονίας* Marquardt a. a. O.

4) s. Paul. II. Cor. II. 1.

5) Act. Apost. XV. 22. 23.

6) Syrien und Cilicien waren wahrscheinlich seit 22 v. Chr. bis auf Vespasian in politischer Hinsicht ein Ganzes unter einem gemeinsamen Statthalter. Kuhn II. 144. Mommsen, Res gestae divi Augusti. Berolin. 1883. p. 175 s. Ueber eine zweimalige Erwähnung eines eigenen Statthalters von Cilicien Marquardt I². 387 f.

kennen, — die genannten Gründe brachten es aber mit, dass derselbe sich im Laufe der Zeiten immer mehr von selbst entwickelte.

Vermuten lässt sich wohl, dass alle die Hauptstädte, aus denen sich das Evangelium in die Provinzialstädte verbreitete, eine zentrale kirchliche Stellung im Provinzialverbande einnahmen. Dass aber auch, analog ihnen, noch andre weltliche Metropolen, selbst solche, in denen kein Apostel die Lehren des neuen Glaubens persönlich vorgetragen hatte, dieselbe kirchliche Stellung erlangten, ist jedenfalls sehr wahrscheinlich. Denn der ganze Verkehr und Handel des Orientes zielte gerade nach den Hauptstädten der einzelnen Provinzen und so dürfte diesen immer zuerst von allen Städten das Christentum bekannt geworden und in einer kirchlichen Gemeinde erhalten geblieben sein. Selbst wenn nun auch — was in höchstem Grade unwahrscheinlich ist -- die übrigen Städte der Provinz von der Gemeinde der bürgerlichen Metropole die Predigt des Christentums nicht empfangen hätten und dieselbe somit nicht als ihre Mutterkirche betrachten honnten, so musste doch gar leicht in ihren Augen die Kirche der Hauptstadt schon wegen ihrer Priorität in der Kenntnis der christlichen Lehre auch eine Priorität der Stellung und des Ranges bekleiden. Dazu kam dann noch das Ansehen jener Gemeinde als Gemeinde der Hauptstadt. Denn deren politischer Charakter, deren öffentliches bürgerliches Ansehen, deren natürlicher Vorzug vor allen übrigen Städten, deren grössere Fülle von Geist und Kultur, von Wohlhabenheit und Reichtum mussten notwendig auch auf ihre christliche Gemeinde überstrahlen und ihr ein Uebergewicht, ein grösseres Ansehen bei allen andren christlichen Gemeinden sichern. Nehmen wir dann noch hinzu die grössere Anzahl von Gläubigen, welche sich gerade in den volkreichen Metropolen befanden, dann können wir es uns erklären, wie sich mit diesen Gemeinden eine höhere Stellung, ja ein besonderer Einfluss im Verbande aller Gemeinden der ganzen Provinz verketten musste.

Aehnlich ergab sich auch — ganz ohne die Handlungsweise der Apostel — der Anschluss der kirchlichen Begrenzung an die politische so ziemlich von selbst. Denn einerseits beruhte die bürgerliche Einteilung des Reiches in Provinzen im Ganzen und Grossen überall auf der historischen, nationalen und natürlichen Zusammengehörigkeit der einzelnen Bezirke.[1]) Andrerseits bewegte

1) Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts. I. 364.

sich das öffentliche Leben der Christen ständig in der zivilen Verwaltung und Verfassung;[1] sie kannten nicht das Gefühl, dass die Kirche eine eigene von der des Staates verschiedene Abgrenzung haben müsse; sie fanden nichts entehrendes darin, wenn man sich einfach an die weltlichen Dispositionen anschloss, und so musste es von selbst dahin kommen, dass die Grenzen der Kirche sich kongruent über diejenigen des Staates legten und die christlichen Gemeinden einer solchen Provinz in der Metropole der zivilen Eparchie ihr Zentrum erhielten.

In der That konnte und kann man der Kirche daraus keinen Vorwurf machen, selbst wenn sie sich ausgesprochenermassen grundsätzlich an die Reichseinteilung angeschlossen hätte. Denn sie hätte dies doch nur aus Gründen der Zweckmässigkeit gethan, nicht aber aus nachgiebiger Schwäche und in falscher Auffassung ihrer Stellung zum römischen Staate.

In welcher Stärke und in welcher Weise sich nun die höhere Stellung der Kirche der Provinzialhauptstädte äusserte, entzieht sich unserer Kenntnis. Eine fühlbare Oberaufsicht sowie die Ausübung von Vorrechten konnte, zu Lebzeiten der Apostel wenigstens, kaum vorkommen. Denn in strittigen und zweifelhaften Fällen rief man die Apostel selbst um ihre Entscheidung an,[2] und diese verloren die von ihnen gegründeten Gemeinden selbst in weiter Ferne nicht aus den Augen.[3] Ueber den Stand und die inneren Vorkommnisse der Kirchen immer unterrichtet,[4] lösten sie in Briefen die ihnen vorgelegten Fragen und beseitigten so Schwierigkeiten, welche an und für sich das Eingreifen der Mutterkirchen gefordert hätten. Uebrigens darf auch nicht übersehen werden, dass bei dem brüderlichen[5] und freundschaftlichen Nebeneinanderbestehen der einzelnen Gemeinden die »Obergewalt« der hauptstädtischen Bischöfe sehr in den Hintergrund treten

---

1) Dies wird später besonders stark betont von conc. Antioch. (341) can. 9: *τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον . . . τὴν φροντίδα ἀναδέχεσθαι πάσης τῆς ἐπαρχίας, διὰ τὸ ἐν τῇ μητροπόλει πανταχόθεν συντρέχειν πάντας τοὺς τὰ πράγματα ἔχοντας.* Harduin I. 595. — Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde (Freiburg 1892) I. 82 übertreibt die Bedeutung dieses Gesichtspunktes, F. X. Kraus, Realencycl. d. christl. Altertümer (Freiburg 1880—86) II. 664 unterschätzt sie.

2) z. B. s. Pauli ep. I. ad Cor. VII. 1 ff. Kaulen, Einl. S. 574.

3) Vgl. die einzelnen Apostelbriefe und Stellen wie s. Paul. ad Eph. III. 2.

4) z. B. s. Paul. ad Coloss. IV. 12.

5) Ueber diese *ἀδελφότης* Hatch-Harnack S. 253.

musste und sich erst später in machtvoller Bedeutung sowie in all ihren sich beigelegten und erlangten Rechten äussern konnte. Anfänglich blieb es wohl bei einem besonderen Ansehen seitens der Gemeinden der ganzen Provinz, nur wo das Verhältnis von Mutter- und Tochterkirchen bestand, dürfte eine, wenn auch sehr gelinde, fürsorgliche Ueberwachung seitens der Mutterkirche stattgefunden haben.

## § 2. Kaiserkultus und kirchliche Hierarchie.

Hatte das Christentum bei seiner ersten Verkündigung sich zunächst und hauptsächlich an die Juden gewandt, so vernachlässigte es doch die Heiden nicht, sondern zog bald auch diese in den Bereich seines Wirkens. Bei der bisweilen äusserst feindseligen Haltung des Judentums wurden diese sogar schliesslich der Haupt-Gegenstand und -Zielpunkt, auf welchen seine Thätigkeit sich erstreckte.[1]) Der gute Erfolg[2]) nun musste das Christentum alsbald veranlassen, nicht nur durch Bekehrung einzelner Individuen dem Heidentume zu schaden, sondern auch auf breiterer Basis und durch mehr allgemeines Vorgehen den Kampf gegen dasselbe aufzunehmen. Es that dies, und daraus ergab sich ihm ein neuer Ausgangspunkt zu einer klug angelegten und wohlberechneten Organisation.

Mit dieser trat jedoch keine Umänderung jener Grundlagen ein, auf welchen die Apostel die kirchlichen Gemeinden in natürlicher, aber nicht ziel- und zweckbewusster Gruppierung zusammengefasst hatten. Im Gegenteil; man baute weiter auf denselben auf: die Abgrenzung nach weltlichen Provinzen blieb bestehen, die zentrale und höhere Stellung des Bischofs der Hauptstadt wurde aber wesentlich befestigt und verstärkt. —

Hauptursache dieser Förderung der kirchlichen Organisation und Weiterbildung bezw. Kräftigung einer höheren kirchlichen Gewalt war die Stellungnahme des Christentums zu dem fast allenthalben in den Orient eingedrungenen Kultus der römischen Staatsgewalt und zu den mit diesem in engster Verbindung stehenden Landtagen jeder einzelnen Provinz.

Man hat über den Einfluss dieses römisch-heidnischen Kultus auf die kirchliche Organisation die widersprechendsten Ansichten

---

1) Act. Apost. XIII. 46. XIV. 18. XVIII. 6 u. s. w.
2) Lactant., de mort. persec. c. II.

ausgesprochen. Die französischen Gelehrten Desjardins,[1]) Barthélemy,[2]) Monceaux und Perrot[3]) behaupten den innigsten Anschluss, die getreueste Nachbildung jener heidnisch-religiösen Institutionen von seiten der Kirche. Monceaux[4]) z. B. betrachtet den Bischof von Ephesus in seiner Eigenschaft als Obermetropolit der Diözese Asien als Rechtsnachfolger des heidnischen Oberpriesters jenes Gebietes und lässt erst mit und in der Abschaffung der ephesinischen Obermetropolitangewalt auf dem Konzile von Chalcedon (451) die genannte heidnisch-römische Würde aufhören und erlöschen. So sehr nun von diesen Gelehrten Beziehungen grösster Abhängigkeit der kirchlichen Organisation vom Kaiserkultus betont werden, ebenso sehr werden sie von anderen geleugnet. Duchesne z. B., wohl der beste französische Kenner des christlichen Altertums, sagt[5]) zu den obigen Ansichten seiner Landsleute: »Es ist schwierig, eine unrichtigere und widersprechendere Auffassung sich zu bilden, widersprechend den Dokumenten wie auch der inneren Natur der Einrichtungen, welche man in dieser Weise zusammenstellt.« Er leugnet, dass man Beweise für solche Aufstellungen beigebracht, ja die Frage auch nur ernstlich studiert hat. Sein Landsmann Beurlier[6]) ist der Ansicht, dass die Christen bei ihrer Organisation an die Institutionen des Kaiserkultus nicht einmal gedacht haben.

Nach unserem Empfinden und Urteile sind — von Duchesne abgesehen — beide Parteien in ihrer Auffassung zu extrem, keine von ihnen scheint uns stichhaltige Beweisgründe vorgebracht zu haben noch auch vorbringen zu können. Insbesondere wird es Beurlier niemals zu belegen vermögen, dass das Christentum bei seiner Organisation und hierarchischen Gliederung keinen Einfluss und keine Direktive, wenn auch nur unbewusst, von dem heid-

---

1) E. Desjardins, Géographie de la Gaule romaine III. 417. 524.

2) A. de Barthélemy, Les assemblées nat. dans les Gaules in der Rev. des quést. hist. 1868. p. 42.

3) Perrot in Dictionn. des antiq. grecq. et rom. de Saglio, art. Asiarcha p. 468.

4) Monceaux, de communi Asiae provinciae. Paris. 1885. p. 117 s.

5) Duchesne l. c. p. 19 n. 4: il est difficile d'imaginer une conception plus fausse et plus en contradiction, tant avec les documents qu'avec la nature même des institutions que l'on rapproche ainsi . . . . . ils se sont d'ailleurs abstenus de donner des preuves et même d'étudier sérieusement la question.

6) E. Beurlier, Essai sur le culte rendu aux empereurs romains. Paris. 1890. p. 317.

nischen Kaiserkulte empfangen und angenommen habe. Duchesne's Urteil ist hart, aber berechtigt; nur ist es zu bedauern, dass er mit seiner eigenen Ansicht über die uns beschäftigende Frage zurückhält.

Ehe wir nun unsere eigene Meinung über die Beziehungen zwischen der kirchlichen Gliederung und dem Kulte der Kaiser aussprechen und erhärten, wollen wir zunächst die Entstehung und den Aufbau des letzteren in Kürze skizzieren.[1])

Die göttliche Verehrung des Herrschers, auch jetzt noch bei manchen Stämmen in Uebung,[2]) war bei den orientalischen Völkerschaften des Altertums überaus verbreitet. Aegypten, Persien, Indien[3]) kannte dieselbe und vererbte sie auf die durch ihren Heroenkult dafür besonders empfänglichen Griechen. Alexander der Grosse empfing von diesen schon zu seinen Lebzeiten die göttliche Würde,[4]) und was seine gewaltige Persönlichkeit dem Servilismus und der religiösen Furcht abgerungen hatte, das sollte in der Folge zum Nimbus auch anderer sieggekrönter Fürsten und Gewalten sich gestalten. Die Herrscher von Macedonien, die Ptolemäer in Aegypten, die Seleuciden in Armenien und Parthien, die Attaliden und die Könige von Pontus, — sie alle wurden vom Volke unter die Götter erhoben und empfingen eine dieser ihrer Stellung entsprechende Verehrung. In der republikanischen Zeit bekamen selbst römische Feldherren und Prokonsuln vom Morgenlande göttliche Ehren,[5]) und Cäsar, »der unbesiegbare Gott«, erhielt sogar in Rom zu seinem Kulte einen Priester und als Jupiter Julius

1) Litteratur: Chr. Petersen, Religion od. Mythologie, Theologie u. Gottesverehrung d. Griechen in Allgem. Encycl. d. Wissensch. u. Künste herausgeg. v. Ersch u. Gruber. 1. Sekt. Bd. 82. S. 343 ff. Boissier, La relig. rom. I². 117 ss. Preller, Röm. Mythologie. II³. 425 ff. Keim, Rom u. das Christentum. Berlin 1881. S. 72 ff. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern. Leipzig 1888, S. 29 ff. J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III. 89. 443 ff. O. Hirschfeld, Zur Geschichte d. röm. Kaiserkultus in Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. 1888. S. 833 ff. E. Beurlier, Le culte impérial son histoire et organisation depuis Auguste jusqu' à Justinien. Paris 1891. W. H. Roscher, Ausführl. Lexikon d. griech. u. röm. Mythologie. Bd. II (Leipzig 1890—97). S. 901—919. Beaudouin in Annal. de l'enseignement . . . de Grenoble 3 no. 1.

2) J. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion. Haarlem 1877. S. 337.

3) Roscher a. a. O. S. 902 f.

4) E. Beurlier, de divinis honoribus quos acceperunt Alexander M. et successores eius. Paris 1891.

5) Preller a. a. O. II³. 426. Hirschfeld a. a. O. S. 836.

einen Tempel.[1]) Auch Rom, das herrschgewaltige Zentrum des Reiches, der Inbegriff und Repräsentant der gesamten Staatsgewalt, war schon lange vom Orient in die Reihe seiner Gottheiten eingefügt worden.[2]) Neuen Glanz und Aufschwung aber erhielt dieser Kult durch seine Vermischung mit der Apotheose der lebenden Kaiser, welche, wie wir sahen, im Morgenlande ihren Ursprung gefunden hatte. Dieses war es ja in seinem angeborenen Knechtssinne gewöhnt, die Staatsgewalt zu verehren, um sie sich erträglicher zu gestalten, und seine Könige zu vergöttern, um sie sich menschlicher zu stimmen, und so war Augustus, der erste Imperator Roms, auch der erste, welchen als Kaiser die göttliche Würde umgab.[3]) Dieser war es auch, welcher seinen kaiserlichen Kult offiziell bestätigte und guthiess, aber mit dieser Bestätigung ihn zugleich mit demjenigen der Stadt Rom vermengte. Den Bitten der Asiaten willfahrend liess er sich nach der Schlacht von Actium je einen Tempel zu Pergamus und Nicomedien errichten, doch nur gegen das Versprechen, dass mit seiner Verehrung diejenige Roms verbunden werde.[4]) So war für die Orientalen zu Ehren der Reichsgewalt ein neuer Kult geschaffen. Die Städte wetteiferten in seiner Einführung, er überschritt die Grenzen Kleinasiens und fand später Einführung in allen Provinzen des Reiches.[5]) Nur in wenigen Fällen allerdings wurde er völlig neu eingeführt. Zumeist, wohl in allen Provinzen griechischer Zunge, war seine Einführung bloss eine Umbildung schon bestehender staatlicher Institutionen.[6]) Entsprechend ihrem Prinzipe nämlich, nur dasjenige den Verfassungen der eroberten Landesteile zu nehmen, was der Sicherheit und der Ehre des ganzen Reiches zuwider schien, hatten die Römer die

---

1) Mommsen, Röm. Staatsrecht. Leipzig 1877. II³. 2. S. 732. 773. Boissier, La relig. rom. I². 121—130. Beurlier, le culte rendu aux emp. rom. p. 5—11.

2) Zuerst in Smyrna zur Zeit des punischen Krieges Cicero, pro Flacco XXV. Spiele zu Ehren der dea Roma befanden sich schon frühe in Alabanda (Tit. Liv. XLIII. 6. Tacit., Annal. IV. 56. Eckhel II. 571), Tempel u. Priester in Eumenia (C. I. G. 3887), Sardes (Monceaux, de com. Asiae p. 7), Assus (Waddington. Inscr. d' As. Min. 1727) etc. Vgl. Hirschfeld a. a. O. S. 835f.

3) Guiraud, Les assemblées provinciales dans l'empire rom. p. 16 s. 20.

4) Sueton., Octav. LII. Eckhel VI. 101. Mommsen, Röm. Staatsrecht II³. 2. S. 733. Roscher in Sitzungsber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1891. S. 112ff. 137ff. Die officielle Formel war: Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ. Den röm. Bürgern in Ephesus u. Nicäa wurde nur eine gemeinsame Verehrung Roms u. Cäsars (Romae et Divo Julio) gestattet (Dio Cass. LI. 20. Tacit., Annal. IV. 37.).

5) Monceaux l. c. p. 8 s. Guiraud l. c. p. 34. 76. Beurlier l. c. p. 107.

6) Guiraud p. 39. Beurlier p. 101.

Völkerbündnisse, welche in den einzelnen Provinzen zu politischen und religiösen Zwecken organisiert waren, bestehen gelassen. Diese wurden nun in ihrem religiösen Inhalt modifiziert, sie erhielten einen neuen Mittelpunkt in dem Kultus des Kaisers.[1])

Aufgebaut war dieser hierokratische Kult auf der Provinzialeinteilung des Reiches. Jede Provinz bildete auch nach dieser Hinsicht ein in sich abgeschlossenes Ganzes, und so fielen die religiösen Grenzen mit den politischen zusammen.[2]) An der Spitze des einzelnen Provinzialkultes stand ein Oberpriester, welcher meist von Jahr zu Jahr aus den vornehmsten Persönlichkeiten neu gewählt wurde.[3]) Amt und Aufgabe desselben bestand zunächst darin, die religiösen Zeremonien und Opfer vorzunehmen, in welchen die Vergötterung der Reichsgewalt ihren sinnfälligen Ausdruck fand. Dann aber verwaltete er die für sakrale Zwecke bestimmten Gelder, leitete die Landtage und veranstaltete anlässlich derselben grossartige Spiele und Festlichkeiten, welche die ganze Provinz in Bewegung setzten und das Volk in Begeisterung für den kaiserlichen Kult erhielten. Als Präsident dieser volkreichen Versammlungen war er zugleich Repräsentant des gesamten Provinzial-

---

1) Beurlier p. 102—105. Marquardt, Röm. Staatsverwalt. I². 503.

2) Guiraud p. 59. 60. Marquardt I². 516. — Beurlier p. 105 vermerkt als Ausnahmen die combinierten Provinzen Pontus Bithynia, Lycia Pamphylia, Phoenice Syria, Lycaonia Pontus Polemoniacus Galatia. Doch ist zu beachten, dass diese Landschaften zwar in gemeinsamer Verwaltung äusserlich vereinigt waren, aber ihre frühere Selbständigkeit in hohem Grade bewahrt hatten. Sie besassen noch eine jede ihre frühere Metropole sowie ihre frühere Festgemeinschaft (*κοινὸν Γαλατῶν* C. I. G. 4039. Eckhel III. 176, *κοινὸν Πόντου* [Ora Pont.] Perrot, Mélanges archéol. p. 168. G. Hirschfeld in Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Ak. d. W. 1888. S. 888f., *κοινὸν Λυκαονίας* Eckhel III. 32, *κοινὸν Πόντου* [Polem.] Imhoof-Blumer, Griech. Münzen 579f. Foucart, C. R. de l'Acad. des Inscr. et B.-L. 1892. p. 33 [so ist gegen Pauly-Wissowa III². 533f. anzunehmen, der diese Inschrift ohne allen Grund für die Ora Pontica deutet]). Vgl. noch Marquardt, Staatsverwalt. I². 355. 360. In einem ähnlich lockeren Verhältnisse standen auch Lycien u. Pamphylien, Marquardt I². 376. — Eine vereinigte Provinz Syria et Phoenice, welche Beurlier l. c. annimmt, hat es jedoch niemals gegeben, vgl. Tertull. adv. Marc. III. 13. H. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit. Gotha 1886. I. 731. Das nordasianische Bündnis der äolischen Städte (Schliemann, Troja. 1884. S. 254. 260. Archäol. Ztg. 1875. S. 153f. Le Bas-Waddington 1743f.), sowie der jonische (B. Head, Catalogue of the greek coins of Jonia p. 16. 45. Kenner, Münzen d. Stiftes St. Florian S. 117) u. karische Städtebund (*κοινόν*) standen zu dem Kaiserkulte in keiner näheren Beziehung, Pauly-Wissowa II². 1554f. Vgl. noch Guiraud, assembl. prov. p. 51. Marquardt I². 503.

3) Guiraud p. 82. 86. Beurlier p. 139ff. Marquardt I². 504f. Ueber den Wahlmodus Hirschfeld S. 852ff.

kultes und geistliches Oberhaupt der in diesem Kulte politisch aber auch religiös enger zusammengeschlossenen Provinz.[1])

Das sichtbare Zentrum der kaiserlichen Verehrung in einer jeden Provinz war ein herrlicher Tempel, welcher als Provinzialheiligtum in denjenigen Orten errichtet war, in welchen die Landtage und die damit verknüpften religiösen und rein weltlichen Feste stattfanden.[2]) Dieses waren die Hauptstädte der Provinzen.[3]) Sie waren somit auch die religiösen Metropolen dieser Bezirke, der Mittel- und Schwerpunkt des nach den bürgerlichen Grenzen gegliederten Kultes der Reichsgewalt und der Kaiser.

In Kleinasien lag der Ursprung dieser neuen Art kaiserlicher Verehrung und Apotheose. Ebendort erwuchs sie dem Christentum zuerst als ein gefährlicher Gegner und Rivale. Denn kurz vor ihm und mit ihm hatte dieser Kult seinen Einzug in ebendiese Provinz gehalten und die glänzendsten Triumphe gefeiert. Das Volk war ihm in begeisterter Sympathie zugefallen, diese Begeisterung hielt an und empfing in den Festspielen neue Nahrung. In grösster Pracht und in verschwenderischem Aufwande wurden diese auf Kosten und Veranstaltung der Provinz gefeiert: Wagen-, Gladiatoren- und Ringkämpfe wechselten da ab mit dramatischen und musikalischen Aufführungen; mehrere Tage dauerten sie, und man kann ihren Pomp ahnen aus den Angaben, welche die alten Schriftsteller uns darüber machen.[4])

Die Freudigkeit und Hingabe an den Kultus trieb das Volk zu den grössten Opfern. Allenthalben wollte es sinnfällig seine Liebe zu der von ihm verehrten Reichsgewalt zeigen und so rangen die Städte in ehrgeizigem Wettstreite um die Ehre eines Tempels.

---

1) Guiraud l. c. Hirchfeld S. 857.

2) Guiraud p. 129.

3) Für Bithynien . . . . Nicomedien (C. I. G. 1720. 3428)
Galatien . . . . Ancyra (C. I. G. 4039. Eckhel III. 176)
Cappadocien . . Caesarea (Mionnet, suppl. VII: Cappad. 128, 178)
Syrien . . . . . Antiochien (C. I. G. 2810)
Cilicien . . . . . Tarsus (Guiraud p. 74)
Thracien . . . . Philippopolis (Eckhel II. 43. Mionnet I. 417).

4) Beurlier 112 ss. Nach Guiraud p. 130 kostete ein dreitägiger Gladiatorenkampf in einer mittleren Stadt Italiens ca. 60000 Mark, die Spiele, welche Herodes in Judäa gab, ca. 2500000 Mark, ein Sängerfest in Aphrodisias 16000 Mark. — Die ganze Veranstaltung war eine Nachahmung der olympischen Spiele. Monceaux p. 77 ss.

Ephesus,[1] Smyrna,[2] Sardes,[3] Philadelphia[4] und Laodicea[5] bekamen solche in grossartiger Pracht[6] von seiten der Provinz erbaut, welche mit einem einzigen Zentrum des Kultes — analog den übrigen Provinzen — sich nicht begnügte, sondern durch deren Mehrzahl ihre aussergewöhnliche Begeisterung für diesen neuen »Gottesdienst« manifestieren wollte. Doch auch die Stadtgemeinden als solche wollten in ihrer Anhänglichkeit an den Kult nicht zurückstehen. Sie erbauten noch eigene Tempel und veranstalteten auf städtische Kosten eigene Spiele, um auf diese Weise die Gunst der Kaiser sich zu erringen und durch einen Senatsbeschluss den ehrenden Titel *νεωκόρος* zu erhalten.[7] Ja, selbst Städte, welche bereits durch die Provinz mit einem Tempel ausgezeichnet worden waren, finden ihren höchsten Ruhm und Stolz in diesem Titel, und so bewerben sich Ephesus, Pergamus, Smyrna und andere Städte um ein zweifaches, selbst vierfaches Neocorat.[8]

Mit diesem begeisterungsvollen Auftreten des neuen Kultus verband sich sodann in Asien eine treffliche, von den übrigen Provinzen etwas abweichende Organisation. An der Spitze eines jeden dieser Tempel zu Pergamus, Ephesus, Smyrna, Sardes, Philadelphia und Laodicea stand als Leiter des Kultes ein *ἀρχιερεύς*, ein Oberpriester, welcher die religiösen und weltlichen Interessen desselben wahrzunehmen hatte. Zwar lassen sich aus den Schriftstellern und den uns bis jetzt überkommenen Inschriften nur solche für Ephesus,[9] Smyrna,[10] Sardes[11] und Pergamus[12] nachweisen; aber die

---

1) Eckhel II. p. 521. Mionnet III p. 98. Suppl. VI p. 138. C. I. G. 2987 b. Waddington, Inscr. d'As. Min. 146. 755. Beurlier p. 107. Monceaux p. 34.

2) Tacit. annal. IV. 15. C. I. G. 1720. 3208. 3910.

3) C. I. G. 3461. 5918. Mionnet Suppl. VII. p. 418.

4) C. I. G. 1068. 3428.

5) Head, Hist. num. p. 566. Monceaux p. 34.

6) Ueber deren Kostbarkeit Philo leg. ad Cai. XXII. J. Marquardt, Cyzicus u. sein Gebiet. Berlin 1836. S. 151.

7) Marquardt, Cyzicus S. 85. Büchner, de neocoria. Giessae 1888. Weitere Litteratur bei Roscher, Ausführl. Lexikon d. Mythol. II. 913.

8) Ephesus erhält das erste (zunächst einzige) Neocorat unter Hadrian (Eckhel II. 520. 472), das vierte unter Caracalla (Beurlier p. 249); Pergamus unter Antonin od. Marc Aurel das erste (Eckhel II. 589), unter Severus od. Caracalla ein drittes; um die gleiche Zeit erhalten auch Smyrna und Sardes ein drittes (Eckhel II. 559. III. 117); vgl. Monceaux p. 22 s.

9) Wood, Inscr. fr. the gr. theatre p. 18. 36. C. I. G. 2464. 2987 b.

10) *ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας ναοῦ τοῦ ἐν Σμύρνῃ* C. I. G. 2741. Waddington l. c. 626. 842. Bulletin de correspond. héll. 1880 p. 443.

11) C. I. G. 3461. Monceaux p. 41.

12) C. I. G. 3416. 3494. 3839. Waddington l. c. 885.

Mangelhaftigkeit und Unvollständigkeit der bis jetzt erhaltenen Nachrichten lässt solche in begründeter Analogie auch an den übrigen Tempeln vermuten.[1]) Alle diese Oberpriester der einzelnen Tempel hinwiederum standen geeinigt unter einem Oberhaupte, welches die *ἱερωσύνη κοινὴ τῆς Ἀσίας* bezw. die *ἀρχιερωσύνη τοῦ παντὸς ἔθνους* inne hatte und kurzweg *Ἀσιάρχης* genannt wurde.[2]) Es war dies die bedeutungsvollste, wichtigste und angesehenste Stellung in der ganzen Provinz, welche bei ihrem Inhaber den grössten Reichtum und weitgehendsten Einfluss voraussetzte, ihn aber auch neuer Ehren und dauerhaften Ruhmes versicherte.[3])

In dieser Weise beherrschte der römisch-heidnische Kaiserkultus als ein wohlgeordnetes Ganzes in machtvoller Einheit die Provinz Asien, durch seine Neuheit alles begeisternd, durch seine hierarchische Organisation und alljährlich wechselnden Landtage das Volk sich sichernd und erhaltend. Ihn hatte das Christentum zu seinen schärfsten und stärksten Gegner; wider ihn musste es notwendig sich erheben.

Seit der Verfolgung des Epiphanes erglühte das Judentum in heftigem Hasse gegen das griechische Heidentum, gegen den Hellenismus, seine Institutionen, seine Kunst und seinen Kult.[4]) Eine ähnliche Stimmung herrschte in der Seele des in Asien eingedrungenen Christentums, wenn auch nicht als innere Rache für erlittenes Unrecht, sondern als unüberwindliche Abneigung gegen den verabscheuungswürdigen heidnischen Kult. Es war deshalb ein natürlicher Trieb, dass es diesen Widerwillen auch zu bethätigen suchte, und zwar im Kampfe gegen die religiösen heidnischen Institutionen, speziell gegen ihre damalige neue Phase im Kulte der römischen Kaiser. Wollte es diesen aber erfolgreich bekämpfen, dann musste es ihm wohlorganisiert und zielbewusst entgegentreten, dann musste es dessen Hauptstützpunkten eine entsprechende und möglichst gleichwertige Macht gegenüberstellen, um so deren Einflusse in wirksamer Weise zu begegnen. Die Bischofsstühle jener Städte, in welchen der Kaiserkult einen Provinzialtempel und eine Stätte für die Landtage sowie für die damit in Verbindung stehenden Spiele hatte, mussten mit einem aussergewöhnlichen

1) Monceaux, de communi Asiae l. c.

2) Monceaux l. c. 47—55. Beurlier 122 ff. Ueber die Frage nach deren Identität am ausführlichsten Beurlier 124—137.

3) Monceaux 48. 51. Beurlier 140. Pauly-Wissowa a. a. O. III². 541.

4) Duchesne, Origines p. 5.

Masse von Macht und Ansehen umgeben und dadurch zu einem wirksamen Gegengewicht gegen jenen heidnischen Einfluss ausgestaltet werden. Es konnte dann allerdings nicht ausbleiben, dass die christliche Organisation in manchen, wenn nicht gar in vielen Punkten derjenigen des Kaiserkultes glich und sich scheinbar, — wenn auch gänzlich unbeabsichtigt — an jene anlehnte. Doch nicht bewusste Nachbildung war vorhanden, sondern eine mehr instinktive, aus der Situation der Gegnerschaft herauswachsende Taktik schuf eine kirchliche Ordnung, welche der Gliederung des kaiserlichen Kultes in hohem Masse ähnelte. Genauer gesprochen schuf eine solche »Entlehnung« nicht den kirchlichen Organismus, sondern sie bestärkte und kräftigte nur die schon grundgelegte christliche Organisation, welche auf einer mit dem Aufbau des Kaiserkultus gleichen und gemeinsamen Grundlage, — der Reichseinteilung nämlich, — jedoch unabhängig von jenem sich zu entwickeln begonnen hatte.

Eine solche Auffassung und Erklärung, für welche wir unseres Erachtens triftige Beweisgründe im Folgenden vorbringen werden, dürfte wohl die richtige Mitte halten zwischen den unvereinbaren Anschauungen eines Monceaux und Beurlier [1]) und auch dem Einwande Duchesne's entgegen, welcher es für »tout à fait inacceptable« erklärt, »que les chrétiens avaient pu chercher des modèles, pour quoi que ce soit, dans les institutions qu'ils avaient en horreur.« [2]) Von einem »chercher des modèles« kann bei unserer Darstellung nicht die Rede sein.

Als Argumente und Stützpunkte für unsere Ansicht führen wir folgendes an:

Paulus hatte während seines dreijährigen Aufenthaltes in Ephesus die ganze Bedeutung und Organisation des damals noch in der ersten Verbreitung begriffenen Kaiserkultes kennen gelernt; stand er doch dortselbst mit den Asiarchen in näherer Beziehung. [3]) Sicher durchschaute er die Kraft und Tragweite einer solchen Organisation, welche die ganze Provinz umfasste und ihr in religiöser Hinsicht Einheit und Stärke in hohem Masse verlieh. Kampf gegen den Irrtum, mithin auch gegen die Apotheose der Kaiser,

1) S. oben S. 18.

2) Duchesne, Origines p. 10 n. 2.

3) Act. Apost. XIX. 31: *τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἀσιαρχῶν ὄντες αὐτῷ φίλοι.* Vgl. dazu Beurlier p. 133 ff.

war nun die Lebensaufgabe der Apostel. Paulus kannte sie ebensogut wie die Mittel und Wege, auf denen er am leichtesten und wirksamsten zu dem angestrebten Ziele kommen konnte. Und so erschaute sein klarblickender und praktischer Geist sicher auch die Art und Weise, wie er dem Einflusse jenes Kultes, mit welchem es über kurz oder lang wegen der sich feindlich gegenüber stehenden inneren Tendenzen zum Kampfe kommen musste, von vornherein am nachhaltigsten und zweckmässigsten begegnen könnte: durch eine, vermöge conform geschaffener Gegenkräfte herbeigeführte Paralyse der heidnisch-römischen Organisation.

So können wir es uns auch erklären, dass er, sicher in »Anlehnung« an den Kaiserkultus d. h. als Gegengewicht gegen dessen hierarchischen Organismus, den Timotheus nicht an die Spitze eines Teiles der Provinz Asien stellte, sondern als Oberhaupt dem ganzen Bezirke vorsetzte.[1]) Johannes übernahm dann später ebenfalls die Sorge für alle Gemeinden Asiens[2]) und behielt so die Stellung bei, welche Paulus einst in weiser »Anlehnung« geschaffen. Doch sehen wir unter seinem Episkopate den Gegensatz gegen die Organisation der kaiserlichen Adulation noch weiter ausgebildet. Es mag sein, dass er bereits unter Timotheus oder gar schon unter Paulus in dieser Form bestand, — jedenfalls tritt er jetzt zum ersten Male in die äussere Erscheinung.

Eine besondere Stellung und Bedeutung geniessen nämlich in Johannes' Augen gerade jene Bischöfe, welche in den Städten sich befanden, in welchen der Provinzialkultus der Reichsgewalt seinen Tempel hatte und in Verbindung mit dem Landtage feierliche Spiele abhielt. In göttlichem Auftrage schreibt er seine Apocalypse »an die sieben Kirchen, welche sich in Asien befinden«,[3]) und er will offenbar mit dieser Zahl nicht deren Gesamtsumme angeben, da zur Zeit der Abfassung jenes Schreibens — nach der

---

1) Euseb. h. c. III. 4 (*Τιμόθεός γε μὴν τῆς ἐν Ἐφέσῳ παροικίας ἱστορεῖται πρῶτος τὴν ἐπισκοπὴν εἰληχέναι*) spricht allerdings nur von einer Leitung der ephesinischen Kirche. Aber *ἡ ἐν Ἐφέσῳ παροικία* ist mit *αἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν ἐκκλησίαι* (Euseb. III. 23) identisch, zumal doch Timotheus sicher die Stelle des Paulus einnehmen sollte; des letzteren Sorge bezog sich aber auf ganz Asien (vgl. z. B. Act. Apost. XIX. 26). Übrigens geht die Oberleitung über letzteres Gebiet klar hervor aus I. Tim. III. 1 ff.; V. 19. 22. II. Tim. I. 6. II. 2. Vgl. Hergenröther, Kirchengesch. I[3]. 253.

2) Iren. adv. haer. III. 1, 1. Hieron. de vir. ill. c. IX: totas Asiae fundavit rexitque ecclesias. Apocal. I. 19—III. 22.

3) Apocal. I. 4: *ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ*.

Zahl der asiatischen Städte[1]) und der apostolischen Praxis zu schliessen, welche in jeder Stadt einen Bischof aufstellte[2]) — notwendig eine weit grössere Anzahl sich dort befand. Er hat vielmehr solche von besonderem Ansehen und besonderer Bedeutung im Auge und führt sie auch namentlich auf: es sind die Gemeinden bezw. Bischöfe von Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea.[3]) Gerade und nur sie betrachtet er als die Stützen und Säulen der christlichen Kirche in Asien, er erinnert sie an ihre verantwortungsvolle Stellung und mahnt sie mit eindringlichen Worten zu Eifer, Reinheit und Festigkeit im Glauben. Vergleichen wir diese Namen mit jenen der Städte, welche wir als Sitze eines Provinzialtempels aus den Quellen begründet haben, so ergiebt sich bis auf einen deren völlige Identität. Vergegenwärtigen wir uns sodann, dass andere Städte, z. B. Tralles, Synnada eine weit grössere politische Bedeutung als manche von diesen, z. B. Philadelphia, hatten,[4]) dass sie sicher ebenfalls Bischöfe, aber damals noch keine Tempel zu Ehren des Kaisers besassen,[5]) so dürfte

---

1) Marquardt I$^2$. 346 f. zählt aus der Kaiserzeit (eingestandenermassen unvollständig!) allein 19 autonome Städte auf. Ptolem. V. 2 giebt die Städte überhaupt auf ca. 158 an (nur für das procons. Asien!). Kuhn II. 266—270 erhöht diese Zahl durch Belege auf ca. 230, schliesst sich aber dann Plin. h. n. V. 32 § 150 Sillig. an, der von 282 populi berichtet, die sich in Asien mit Einschluss von Bithynien befänden. Über Hierocles' (362 Städte), Flav. Josephus' (500 Städte) und Statius' (1000 Städte) Angaben Kuhn II. 264—266. Über die Verbreitung des röm. Städtewesens in den kleinasiatischen Landschaften vgl. Kubitschek, Imp. Rom. trib. disc. p. 247 ff. — Bei einer solchen Zahl um das Jahr 100 (!) nur 7 christl. Gemeinden anzunehmen, wie dies F. Tiefenthal, Die Apokalypse des hl. Joh. (Paderb. 1892) S. 142 u. A. thun, ist unmöglich. Nach H. J. Holtzmann, Offenbarung des Johannes (Handcommentar zum N. Test. Bd. IV. Freiburg 1891) S. 278 ist für die Auswahl der Kirchen die Heiligkeit der Siebenzahl massgebend gewesen; vgl. dagegen z. B. Apoc. XIII. 1.

2) s. Pauli ep. ad Tit. I. 5; *Τούτου χάριν ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃς καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους.* Vgl. dazu v. 7.

3) Apocal. I. 11. II. 1. 8. 12. 18. III. 1. 7. 14.

4) Tralles ist *πρώτη Ἑλλάδος* (C. I. G. 2910. 3822), conventus juridicus (Cicero pro Flacc. LXXI. XXIX. Flav. Jos., Antt. XIV. 10, 21) und hat eine besser ausgebildete Stadtverwaltung (C. I. G. 2930. 3948. Marquardt I$^2$. 213). — Synnada ist ebenfalls Gerichtskreis (Marquardt I$^2$. 342), früher eine eigene *διοίκησις* (Marq. I$^2$. 335). — Philadelphia gehörte wahrscheinlich zum Gerichtskreis Sardes (Marquardt I$^2$. 341 Anm. 6).

5) »Wenn Monceaux p. 34 noch Lampsakus, Synnada, Tralles als Versammlungsorte des *κοινόν* hinzufügt, so ist das blosse Vermutung.« Brandis in Pauly-Wissowa's Realencycl. II$^2$. 1559. — Beurlier p. 107, Monceaux p. 41, Marquardt I$^2$. 345 bezeichnen auch Cyzicus als Sitz des *κοινόν*. Dies gilt aber

es wohl ausser allem Zweifel liegen, dass Johannes diesen sieben Städten eine Bedeutung beimisst nur wegen ihrer Stellung, ihren Beziehungen zum Kulte der Reichsgewalt und der römischen Kaiser.[1]) An einer Stelle der Apokalypse tritt dieses noch unverkennbarer hervor. Denn hier wird Pergamus bezeichnet als die Stadt, »in welcher der Satan thront«,[2]) offenbar weil sie der Ausgangspunkt dieser kaiserlichen Verehrung und jedenfalls auch damals noch Mittelpunkt und Brennpunkt derselben war und deshalb in Asien ein aussergewöhnliches Ansehen genoss.[3])

So sehen wir, wie diese Orte auch in kirchlicher Hinsicht eine besondere Stellung einnehmen, wie ihre Bischöfe ein Gegengewicht bilden gegen die heidnischen ἀρχιερεῖς an den Tempeln des Kaiserkultes. Nehmen wir den Apostel hinzu, welcher — gleich dem Asiarchen an der Spitze des gesamten Kaiserkultes und dem Oberhaupte sämtlicher ἀρχιερεῖς an den einzelnen Tempeln — die oherste Leitung der ganzen christlichen Provinz Asien und damit auch die Oberaufsicht über die Bischöfe jener fraglichen Städte hat,

---

nicht für das erste christl. Jahrh., auch nicht für die erste Hälfte des zweiten. Denn 1. alle die Beweisstellen aus C. I. G. (3662. 3674. 3675) sowie Wood, Disc. Gr. Theat. n. 14 sind Inschriften aus der 2. Hälfte des zweiten Jahrh. (die bei Marquardt, Cyzicus und sein Gebiet S. 141 n. 8 u. S. 143 n. 1 citierten Belege aus Caylus, Rec. d'Ant. sind mit C. I. G. identisch). Sodann konnte 2. Cyzicus um diese Zeit auch gar keinen Provinzialtempel haben, da es vom Kaiser Tiberius seiner Freiheit beraubt war (es verlor dieselbe bereits 20 v. Chr. Dio Cass. LIV. 7, erhielt sie wieder 15 v. Chr. Dio Cass. LIV. 23, verlor sie aufs neue 24 n. Chr. zur Strafe für die Nichtvollendung des für Augustus begonnenen ἡρῷον (!!) Dio Cass. LVII. 24. Sueton., Tib. XXXVII. Tacit., ann. IV. 36). Hadrian gab ihm ein Neocorat (Marquardt, Cyzicus S. 85 f.). Sicher erst an dem zu Ehren Hadrians erbauten grossartigen Tempel gab es einen ἀρχιερεὺς τῆς Ἀσίας ναοῦ τοῦ ἐν Κυζίκῳ (C. I. G. 3662. S. oben).

1) So auch C. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche bis auf Diokletian. Leipzig 1889. I. 13. Auch Tiefenthal Apokalypse S. 84 giebt zu, dass der Kampf zwischen Heidentum und Christentum dem Apostel in seinem Sendschreiben vorgeschwebt habe.

2) Apoc. II. 13: οἶδα . . . ποῦ κατοικεῖς, ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ.

3) Neumann a. a. O. I. 12. H. J. Holtzmann, Offenbarung d. hl. Johannes S. 283. — Monceaux p. 123 deutet nach dem Vorgange von Renan, L'Antechrist p. 413. 414 auch Apoc. XIII. 1 ff. auf das κοινὸν Ἀσίας. Tiefenthal a. a. O. S. 88. 166 bezeichnet mit Berufung auf Apoc. II. 13 (S. Anm. 2) Pergamus als »den Hauptsitz der Christenverfolgung«; mit Recht, denn hier musste der Kampf zwischen Christentum und Kaiserkult am heissesten entbrennen. S. § 4 dieses Abschn. Jedenfalls steht Apoc. V. 6, wo von »Nicolaiten« die Rede ist, unseren Aufstellungen durchaus nicht entgegen, denn darunter kann ganz gut der Kaiserkult verstanden sein; vgl. Tiefenthal S. 153 f.

so haben wir auf kirchlicher Seite ein getreues und vollständiges Abbild jener heidnisch-religiösen Organisation.

Allerdings zählt Johannes zu »den sieben Kirchen Asiens« auch diejenige von Thyatira, eine Stadt, welche zwar berühmt war wegen ihrer grossen Purpurwirkereien,[1]) von der aber bis jetzt noch nicht sicher bekannt geworden ist, dass sie der Sitz eines dem Kaiserkulte geweihten Tempels gewesen sei.[2]) Aber daraus darf unmöglich auf die Unrichtigkeit unserer Aufstellungen geschlossen werden. Denn bei der Mangelhaftigkeit und geringen Zahl der auf uns gekommenen schriftstellerischen Angaben und bis jetzt gesammelten Inschriften ist es durchaus nicht ausgeschlossen, dass auch diese Stadt in der Verehrung der Reichsgewalt eine besondere Rolle spielte und ihr Bischof deshalb mit speziellem Ansehen von dem Apostel Johannes sich umgeben sah.

Wie in Kleinasien hatte auch in den übrigen Teilen des Orients der Kaiserkultus Aufnahme und Verbreitung gefunden und sich enge an die einzelnen Provinzen angeschlossen. Wie wir sahen, hatte er nur in sofern eine andere Gestaltung angenommen, als er in den anderen Provinzen nicht mehrere, sondern nur ein Zentrum mit einem Provinzialtempel[3]) hatte, welchen jedesmal die Hauptstadt umschloss. Nicomedien, Ancyra, Cäsarea, Tarsus, Philippopel, Antiochien u. s. w. waren so die bürgerlichen, aber auch die heidnisch-religiösen Metropolen ihrer Provinzen, die die Sitze der Landtage und der damit verbundenen Spiele. Da nicht mehrere Provinzialtempel vorhanden waren, fehlten auch die zugehörigen ἀρχιερεῖς, und so stand an der Spitze des gemeinsamen Kultes der ganzen Provinz nur ein Oberpriester, welcher, — gleich dem Ἀσιάρχης — seinen Namen nach der einzelnen Provinz erhielt.

1) Tiefenthal S. 180. Vgl. Act. Apost. XVI. 14. — Prägort der Landesmünze Marquardt, Staatsverwalt. I². 342. Unter Antoninus Pius (138—161) wird sie μητρόπολις Ptolem., Geog. V. 2. 16. Monceaux p. 99. Ueber ihre städtische Verwaltung und Bedeutung Marquardt I². 213 f.

2) C. I. G. 3504 erwähnt zwar unter Thyatira einen ἀρχιερεὺς τῶν Σεβαστῶν (Annianus), aber es fehlt die sonst übliche Bezeichnung des Provinzaltempels. Monceaux p. 8 n. 14 weist ihn allerdings unbedenklich Thyatira zu. Auch Spiele zu Ehren des Kaisers werden für letzteres erwähnt C. I. G. 3206. 3498. Ueber seine spätere Stellung zum Kaiserkult Monceaux p. 15. Beurlier p. 165. Vgl. auch eine Inschrift aus der späteren Kaiserzeit bei Le Bas-Waddington, Inscr. d'As. Min. 399, wo es den Titel λαμπροτάτη καὶ διασημοτάτη καὶ μεγίστη erhält κατὰ τὰς ἱερὰς ἀντιγραφὰς καὶ κατὰ τὰ δόξαντα καὶ ψηφισθέντα ὑπὸ τοῦ τῆς Ἀσίας ἔθνους (d. h. vom κοινὸν Ἀσίας). Pauly-Wissowa a. a. O. II². 1557.

3) Vgl. Beurlier p. 106. 120 ss.

So begegnen wir einem Bithyniarchen,[1]) Galatarchen,[2]) Kappadokarchen,[3]) Kilikiarchen,[4]) Lykiarchen,[5]) Pamphyliarchen,[6]) Pontarchen[7]) und Syriarchen,[8]) ein jeder Oberhaupt und Repräsentant jenes Kultus in dem betreffenden Bezirk.

War nun in dem prokonsularischen Asien in jenen Städten, welche besondere Hüter und Pfleger des Kaiserkultus waren, ein Gegengewicht dadurch geschaffen worden, dass ihren Bischöfen eine besonders angesehene und bedeutungsvolle Stellung zugewiesen war, so musste sich dieses natürlich auch auf die übrigen Provinzen, in welchen derselbe Kult ein Heim gefunden hatte, übertragen. Auf den Apostel Johannes sahen ja alle christlichen Augen. Seine Einrichtungen und Auffassungen hatten an sich schon eine hohe Bedeutung und Kraft, aber diese musste sich noch steigern, seitdem die übrigen Apostel aus dem Dasein geschieden waren und ihm, als dem einzigen noch lebenden Jünger des Herrn eine besondere Achtung und Verehrung entgegengebracht wurde. Was sich in Kleinasien herausgebildet und seine apostolische Bestätigung gefunden hatte, musste somit auch für die übrigen Provinzen Norm und Richtschnur sein, und so durfte und konnte es nicht ausbleiben, dass sich auch hier in demjenigen Bischofe, welcher dem Repräsentanten des Kaiserkultus gegenüberstand, d. h. also in dem Bischofe der Hauptstadt, eine höhere Macht und Bedeutung konzentrierte. Wie in dem heidnischen ἀρχιερεύς der Provinz sich gleichsam der ganze kaiserliche Kultus verkörperte, so musste dann auch der Bischof der bürgerlichen Metropole der Mittelpunkt, Inbegriff und Repräsentant der christlichen Gemeinden in der betreffenden Provinz werden und in ihm gleichsam die ganze kirchliche Macht des Bezirkes zu einer Obergewalt zusammenfliessen.

Uebrigens ist es m i n d e s t e n s sehr wahrscheinlich, dass Johannes selbst nach den in seiner Apocalypse bethätigten An-

---

1) Waddington, Inscr. d'As. Min. 1142. 1178. Hirschfeld in Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wiss. 1888 p. 888.

2) C. I. G. 4014. 4016. 4031. 4075. 4076. Bulletin de correspond. hell. 1883 p. 17.

3) Beurlier p. 122. Digest. XXVII. 1, 6, 14.

4) Waddington, l. c. 1480. Bull. de corr. hell. 1883 p. 281. 282. 325.

5) C. I. G. 4198. 4274. Benndorf u. Niemann, Reisen in Lycien I. n. 43. 46. 50. 118.

6) C. I. G. 4340 b (Addend.). Waddington l. c. 1364.

7) C. I. G. 4157. Hirschfeld a. a. O.

8) Beurlier p. 123.

schauungen die übrigen Provinzen organisierte. Denn wenn er nach den Berichten des Clemens von Alexandrien [1]) und des Eusebius [2]) von Ephesus aus »auch zu den Bewohnern des Nachbargebietes ging, teils um daselbst Bischöfe aufzustellen, teils um ganze Gemeinden einzurichten, teils um solche auszuwählen, welche ihm der hl. Geist bezeichnet hatte«, so müssen unter diesem »Nachbargebiet« nicht bloss das platte Land, sondern auch benachbarte Städte und Provinzen verstanden werden, zumal von ganzen christlichen Gemeinden und deren Vorstehern die Rede ist.[3]) Es ist sodann selbstverständlich, dass er sich bei diesen Einrichtungen von denselben Grundsätzen leiten liess, welche er »den sieben Kirchen Asiens« gegenüber zur Anwendung gebracht hatte: dass er also auch hier den Kaiserkultus, diese neueste und Hauptform des damaligen, der christlichen Lehre feindlich widerstrebenden Heidentumes, zu bekämpfen suchte, und dass er deshalb in der besonderen Auctorität des Bischofs der Hauptstadt die sämtlichen Gemeinden der Provinz sozusagen sammelte und jenem als Gegenkraft gegenüberstellte. —

Indem so die bürgerliche Metropole zum Schwerpunkte des christlichen Glaubens gegen den Kultus der Reichsgewalt ausgestaltet wurde, ward sie wie für diese römisch-heidnische Religionsform auch für das Christentum immer mehr das Zentrum aller Gemeinden der ganzen Provinz. Damit wurden bezw. blieben die politischen Grenzen, auf welchen die kaiserliche Verehrung ihren hierarchischen Bau aufgeführt hatte, Grundlage und Umgrenzung auch für die kirchliche Verwaltung. Und dieses mit Notwendigkeit. Denn hatten beide Kulte in der bürgerlichen Hauptstadt einen gemeinsamen, wenn auch gegensätzlichen Mittelpunkt, dann musste doch wohl auch die Peripherie des denselben umgebenden Gebietes die gleiche sein, dann mussten die bürgerlichen Provinzialgrenzen ebenso die christlichen Provinzen wie die heidnisch-religiösen von einander absondern und scheiden.

---

1) Clem. Alex., Quis dives salv. c. 42.

2) Euseb. h. e. III. 23, 6: *ἀπήει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τα πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας Ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ Πνεύματος σημαινομένων·* Vgl. dazu Hieronym. de vir. ill. c. IX: totas Asiae fundavit . . . ecclesias.

3) Ueber die späte Verbreitung des Christentums auf das Land und das Auftreten von Bischöfen dortselbst Kirchenlex. III². 188. Kraus, Realencycl. I. 210.

## § 3. Provinziallandtag und Provinzialsynode.

Fragen aller Art, disciplinärer, praktischer und dogmatischer Natur,[1]) tauchten bald in den christlichen Gemeinden des Orients auf, und ihre Tragweite und Wichtigkeit verlangte es, dass sie gelöst wurden in einheitlichem Vorgehen nach eindringlicher Beratung. Es war deshalb ein an sich ganz natürlicher[2]) Vorgang, dass die Bischöfe, als die Vorsteher der christlichen Kirchen, zur Besprechung jener Gegenstände, welche eine über die einzelne Gemeinde hinausgehende Bedeutung hatten, mit einander in Verkehr traten und sich an festgesetztem Orte versammelten.

Anfangs wohl mehr oder weniger formlos und auf einige benachbarte Bischöfe beschränkt,[3]) erhielten diese Versammlungen innerhalb des zweiten Jahrhunderts bereits einen stets wachsenden Umfang und ein immer festeres Gepräge. Denn bei dem lebhaften Verkehre, welcher die einzelnen Gebiete des Orients wie auch die Christengemeinden unter einander verband,[4]) mussten obschwebende Fragen ihre lokale Bedeutung verlieren, immer grössere Verbreitung und damit stets sich steigernde Tragweite gewinnen und so selbst fernab wohnende Bischöfe des Reiches veranlasst werden, an solchen Beratungen teilzunehmen. Auf diese Weise entstanden jene grossen Zusammenkünfte, Synoden[5]) oder Konzilien[6]) genannt, an welchen sich die Bischöfe der verschiedensten Provinzen beteiligten, um in gemeinsamem Gedankenaustausche

---

1) z. B. die Frage nach der Feier des Osterfestes, nach der Aufnahme der lapsi, die verschiedenen Irrlehren. Vgl. Hatch-Harnack, Gesellschaftsverf. d. christl. Kirchen S. 173 f.

2) Eine Anlehnung an das Apostelkonzil (Act. Apost. XV.), wie sie von Philipps, Kirchenrecht II. 16, Hefele, Konziliengesch. I². 1. 83, Hergenröther, Kirchengesch. I³. 298 behauptet wird, oder gar an die Versammlung der Vorsteher zu Milet (Act. Apost. XX. 17 ff. Kirchenlex. X². 541), ist unbegründet und historisch nicht nachweisbar.

3) Hatch-Harnack a. a. O. S. 174. Dortselbst auch über die anfängliche Verbindlichkeit der gefassten Beschlüsse für die unterliegende Minorität und die andren, nicht vertretenen Gemeinden. Vgl. dazu S. 175.

4) Zahn, Weltverkehr und Kirche in »Skizzen« S. 181 f.

5) *Σύνοδος*, zuerst gebraucht von Dionysius v. Alex. bei Euseb. h. e. VII. 7: *ἐν . . . ταῖς συνόδοις τῶν ἀδελφῶν ἐν Ἰκονίῳ καὶ Συννάδοις*. Kraus, Realencycl. I. 317. Can. Apost. 38 (36) hat es ebenfalls = Synode. Die Const. Apost. V. 20 (*πᾶν μέντοι σάββατον, ἄνευ τοῦ ἑνός, καὶ πᾶσαν κυριακήν, ἐπιτελοῦντες συνόδους, εὐφραίνεσθε*) kennen es im Sinne einer gottesdienstlichen Versammlung.

6) Concilium, zuerst bei Tertull. de jejun. XIII: (aguntur per Graecias illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune

und durch gegenseitig bindende Beschlüsse jeder Gefahr, welche etwa dem christlichen Glauben drohte, zu begegnen.[1])

Neben diesen grösseren Konzilien der drei ersten christlichen Jahrhunderte bestanden im Oriente auch noch kleinere, auf welchen nur die Bischöfe einer einzelnen weltlichen Provinz zusammenkamen, um über innere Angelegenheiten und kirchliche Vorgänge dieses kleineren Gebietes zu beraten.[2]) Firmilian bereits, Bischof von Cäsarea in Kappadocien († 269), berichtet dem Bischofe von Karthago, Cyprian, von solch alljährlichen Versammlungen der orientalischen Bischöfe und spricht von ihnen als von einer schon längst bestehenden Sitte.[3]) Papst Viktor schreibt im Jahre 196 in Sachen des Osterstreites an die vornehmsten Bischöfe des Orients und fordert sie auf, in ihren Provinzen Synoden zu versammeln und auf diesen die abendländische Osterpraxis einzuführen.[4]) Nach Apollinaris von Hieropolis fanden sich die Gläubigen [5]) Asiens »oft und an vielen Orten« zusammen,[6]) und so können und dürfen wir — denn diese asiatischen Versammlungen sind nichts anderes als die noch etwas formlosen Anfänge der Provinzialsynoden — die Entstehungszeit dieser Partikularkonzilien vielleicht schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vermuten.[7])

---

tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani magna veneratione celebratur. — Harnack, Texte u. Untersuchungen Bd. V. H. 1. S. 59 versteht auch Tertull. de pudic. c. 10 im Sinne v. Synode; vgl. dazu Sohm, Kirchenrecht I. 281. Anm. 70.

1) Solche grössere Konzilien z. B. in Iconium (Firmil. ep. in Cypr. ep. 75 ed. Hartel p. 815), in Antiochien (Euseb. VII. 28 lässt ausser 8 ausdrücklich genannten Bischöfen noch *μύριοι ἄλλοι* zugegen sein) u. s. w. Vgl. Hefele a. a. O. I². 107 f. 136.

2) Nach Hefele I². 84 sind die Synoden von Hierapolis und Anchialos die ersten ausdrücklich angeführten Provinzialkonzilien; dagegen Funk im Kirchenlex. VIII². 1830.

3) Firmil. ep. = Cypr. ep. 75: necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt, ut, si quae graviora sunt, communi consilio dirigantur.

4) Hefele I². 92. Ueber die gleichzeitigen Provinzialsynoden von Palästina und Pontus Euseb. h. e. V. 23.

5) Ueber die Zusammensetzung der ersten Synoden Loening, Gesch. des deutschen Kirchenrechts I. 374 f. Die Entwickelung aus der Gemeindeversammlung, welche Sohm, K.-R. I. 258 ff. behauptet, ist nicht bewiesen und deshalb abzuweisen.

6) Euseb. h. e. V. 16: *τῶν γὰρ κατὰ τὴν Ἀσίαν πιστῶν πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας εἰς τοῦτο* (Bekämpfung des Montanismus) *συνελθόντων*.

7) Vgl. dazu Hefele I. 85 f.

Ihre Entstehung selbst verdanken sie wohl indirekt dem Kaiserkultus bezw. den mit ihm in Verbindung stehenden Landtagen,[1]) welche in den einzelnen politischen Provinzen statthatten.

Unterstanden diese Gebiete auch der Aufsicht der ihnen vom Reiche zugewiesenen Beamten, so hatten sie doch in gewissem Sinne noch ihre frühere Selbständigkeit bewahrt, indem ihnen allgemein die Selbstverwaltung ihrer Angelegenheiten zustand. Vorteilhaft unterschieden sie sich so von den eigentlichen Stammgebieten des Imperiums, in welchen eine solche Verfassung sich niemals entwickelt hatte noch auch jemals entwickeln konnte.[2]) Ausgeübt wurde diese Selbstverwaltung auf den Landtagen (κοινόν), welche überall vorhanden waren bezw. eingerichtet wurden, so zwar, dass ihr Vorhandensein als ein jeder Provinz unbedingt notwendiges Erfordernis zu bezeichnen ist.[3]) In den Hauptstädten, welche einen Provinzialtempel der kaiserlichen Apotheose umschlossen, traten sie zusammen, und die Gesandten, welche von jedem einzelnen Orte der Provinz als Vertreter geschickt waren,[4]) berieten dort die Angelegenheiten, welche gerade vorlagen und worauf ihre Kompetenz sich erstreckte. Beratung des Etats für die Unterhaltung des Tempels, Ausschreibung der Beiträge für das nächste Jahr, Neuwahl des Oberpriesters, Ehrung des abgehenden Statthalters oder Abfassung einer Beschwerdeschrift über denselben an den Kaiser, Besprechung der inneren Angelegenheiten der Provinz waren die hauptsächlichsten Punkte ihrer Tagesordnung,[5]) welche alljährlich[6]) zu erledigen waren; denn so oft ver-

1) Litteratur: C. Menn, Ueber die röm. Provinziallandtage. Köln 1852. J. Marquardt, de provinc. roman. conciliis et sacerdotibus in Ephem. epigr. I. (1872) p. 200—214. V. Duruy, Les assemblées prov., Compt. Rend. de l'Acad. des scienc. mor. et pol. Nouv. Sér. XV. 238 ss. (Paris 1881). P. Guiraud, Les assemblées prov. dans l'empire rom. Paris 1887. Hardy, The prov. concilia from Aug. to Diocl. in Class. rev. 1890. H. 4. Litterat. über die afrik. u. gall. Landtage bei Schiller-Voigt, Die röm. Staats-, Kriegs- u. Privataltert. S. 193.

2) Marquardt I². 503. Mit Unrecht urteilt Sohm, K.-R. I. 282 sehr geringschätzig über die Bedeutung der Landtage; vgl. dagegen Hirschfeld in Sitz.-Ber. d. Pr. Ak. d. W. 1888. S. 850. 862.

3) Guiraud p. 59. 60. Marquardt I². 516. Ueber kleinere, auf einzelne Städte beschränkte κοινά Marquardt a. a. O.

4) Beurlier p. 107. 108. Monceaux, de com. As. p. 28—31.

5) Marquardt I². 507—509. Hirschfeld a. a. O. S. 856 f. Ueber Beschwerden an den Senat vgl. Pauly-Wissowa, Realencycl. III². 535 f.

6) So Guiraud p. 76—81, Marquardt I². 507, überhaupt »l'immense majorité des historiens« (Beurlier p. 108). Die Gründe, auch für eine gegenteilige Ansicht, bei Beurlier p. 109—111. Sicher hatten Asien (Tacit., annal. III. 66;

einigten sie sich zur Erledigung und Besprechung jener angeführten Fragen.

Diese politische Verwaltungsform fand nun auch kirchlicherseits Anklang und Nachbildung, sie gab den Anstoss zu den Partikularsynoden der einzelnen Provinzen. Denn offenbar muss für die Entstehung von solchen, gerade nach Provinzen gegliederten und nur für diese bestimmten Zusammenkünften ein besonderer Grund massgebend gewesen sein. Ein im inneren Wesen des Christentums liegender war nicht vorhanden, mithin musste die Veranlassung von aussen herangetreten sein. Zwar vereinigten nun, wie wir schon einmal hervorhoben, die geographischen Grenzen die Gemeinden der einzelnen Provinzen zu einer gewissen Einheit, aber damit war nicht auch schon ein Zusammentagen, eine synodale Thätigkeit gerade dieser und nur dieser Kirchen bezw. deren Vorsteher gegeben. Es konnten wohl einzelne Bischöfe, oder auch je nach Bedürfnis bisweilen die der ganzen Provinz oder auch mehrerer Provinzen zur Besprechung zusammentreten; aber dass eine ganze Provinz und zwar regelmässig nur sie in gewissen, festgesetzten Zeitabschnitten zusammenkam, dafür war kein in der Sache selbst liegender Grund, kein aus den kirchlichen Verhältnissen herauswachsendes Bedürfnis vorhanden; es konnte eine solche Einrichtung nur durch äussere Umstände, etwa durch bewährte Vorbilder hervorgerufen werden. Und da dürfte es nichts anderes als gerade die heidnisch-religiösen Landtage (κοινόν) gewesen sein, welche Veranlassung, Beweggrund und Muster wurden für diese Synoden der Provinz.[1])

Ist vorstehende Vermutung eines kausalen Zusammenhanges zwischen Provinziallandtag und Provinzialsynode nun auch noch kein Beweis für die inneren Beziehungen zwischen diesen beiden Institutionen, so wird dieselbe doch noch durch andere Gründe wesentlich gestützt und befestigt. Denn einmal war die Zusammensetzung beider Körperschaften vollständig analog, indem eine jede Stadt durch ihre Vertreter zugegen sein konnte.[2]) Dann aber ver-

IV. 15. Guiraud p. 79), Bithynien (Plin. Ep. V. 20. VI. 5. 13. VII. 6. 10) und Lycien (Le Bas-Waddington 1221. Beurlier p. 147) jährliche Versammlungen; vielleicht auch Pontus. C. I. G. 4039 bietet keinen triftigen Beweis, dass in Galatien nur alle 5 Jahre ein κοινόν stattgefunden habe. Vgl. Guiraud p. 77. Pamphylien hielt wahrscheinlich alle 5 Jahre einen Landtag (Bullet. de corresp. hell. 1883 p. 263). Für die übrigen Provinzen fehlen positive Nachrichten.

1) Vgl. Hatch-Harnack S. 172 ff.

2) Vgl. Beurlier p. 108. Ueber die anfängliche Beteiligung der Laien an den Synoden vgl. S. 33. Anm. 6; danach ist Hefele I². 16 zu berichtigen.

sammelten sich, wie uns Bischof Firmilian von Cäsarea bezeugt,[1]) die Provinzialsynoden nicht nach Bedürfnis mehr oder weniger oft, sondern nach festgesetzter Bestimmung — gleich den Landtagen — alljährlich.[2]) Auch waren sie gerade in jenen Provinzen in Uebung, in welchen der Kaiserkultus und damit die Landtage in voller Blüte standen, in Kleinasien, Syrien, Pontus u. s. w.[3]) Auch versammelten sie sich hauptsächlich, wenn nicht gar — zumal in späterer Zeit — ausschliesslich in den Städten, in welchen die *κοινά* ihre Beratungen abhielten,[4]) und entlehnten dem Landtage selbst seinen hie und da gebrauchten Namen in ihrer Selbstbezeichnung *ἱερά* oder *ἁγία σύνοδος.*[5]) Sogar die Abweichungen von der strengen Provinzialeinteilung des Reiches, welche bei dem Kaiserkultus bestanden, fanden sich bei den kirchlichen Synoden. So bildeten die Ora Pontica, welche zwar zu Bithynien gehörten, aber doch ihre frühere Metropole und Festgemeinschaft (*κοινόν*) beibehalten hatten, also gleichsam eine selbständige Provinz repräsentierten,[6]) auch in kirchlicher Beziehung ein gesondertes Ganzes, sie hatten in der weltlichen Hauptstadt ihren eigenen Metropoliten und tagten auf ihren eigenen Konzilien.[7]) Ebenso war es hinsichtlich der Insel Kreta, welche politisch mit Cyrene vereinigt war, aber in einem besonderen *κοινόν* ebenfalls eine grosse Selbständigkeit zeigte; auch sie bildete eine eigene kirchliche Gruppe und hatte sicherlich auch ihre besonderen Synoden.[8]) Das alles lässt uns nun auf den engsten Anschluss an das Vorbild und seine

---

1) Firmil. ep. cit.: ut per singulos annos . . . in unum conveniamus.

2) Vgl. o. S. 33 Anm. 3.

3) Hatch-Harnack S. 172 Anm. 2.

4) Für Kleinasien die Tabelle bei Monceaux p. 119.

5) *ἱερὰ σύνοδος* für den Landtag Le Bas-Waddington III. 1336. 1619. C. I. G. 4315 n. Vgl. ausserdem Le Bas-Waddington 1143. 1336. C. I. G. 126. 3067. 3069 und 8961. 8618. 8958. 8953. *Κοινόν* = *σύνοδος* in can. 5. Nic. — Auch andre Bezeichnungen des Landtags gingen (mit geänderter Bedeutung) in kirchl. Sprachgebrauch über: *τό κοινόν* bei Euseb. VI. 19, 16; VII. 32, 27 = gesamte Kirchengemeinde. Ueber *ἐκκλησία* C. I. G. 2271. Le Bas-Waddington III. 1381. 1382. Zum Ganzen Hatch-Harnack S. 19. 178.

6) S. o. S. 21. Anm. 2.

7) Euseb. h. e. IV. 23: *καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ δὲ τῇ παροικούσῃ Ἄμαστριν ἅμα ταῖς κατὰ Πόντον ἐπιστείλας . . . ἐπίσκοπον αὐτῶν ὀνόματι Πάλμαν ὑποσημαίνων;* der Bischof von Amastris erscheint also hier als Metropolit. Eine pontische Synode unter Palmas Euseb. V. 23. Vgl. dazu R. Rothe, Vorlesungen über Kirchengeschichte. Herausgegeb. v. H. Weingarten. Heidelberg 1875. I. 186 f.

8) Euseb. h. e. IV. 23. — Marquardt, Staatsverw. I². 461. 458. C. I. G. 2744. 2583. 2595—2597. Tacit., Annal. XV. 22.

treueste Nachbildung schliessen und rechtfertigt somit den ausgesprochenen Zusammenhang zwischen den Provinziallandtagen und Provinzialsynoden.

Die einzelnen Provinzen (denn nur aus ihnen selbst war der Gedanke an solche Synoden hervorgegangen) konnten um so mehr diese Nachbildung vornehmen, als sie einerseits bei ihrem im vorigen Kapitel dargelegten Verhältnis zum kaiserlichen Kulte etwas den κοινά Aehnliches einrichten mussten, andererseits eine solche Institution nur vom grössten Nutzen für die Disciplin der einzelnen Gemeinden wie für die Erhaltung kirchlicher Einheit und Einigkeit sein konnte.[1])

Indem so die Provinzialsynoden aufkamen, zeigte es sich auch äusserlich, dass die kirchliche Gliederung zu einem neuen Stadium [2]) sich durchgerungen hatte. Denn nicht mehr stand jetzt im grossen Verbande gelockert Gemeinde neben Gemeinde, sondern die Kirchen einer einzelnen Provinz fühlten sich *bewusst* als zusammengehörig und bildeten in engem Zusammenschluss einen eignen Teil der Gesamtkirche. Als eine solche Gliederung eingetreten war, zerfiel der christliche Orient somit in eine Reihe grösserer Bezirke, konform und kongruent den Epa chieen des römischen Reiches und in strenger Absonderung von einander ihre inneren Angelegenheiten verwaltend — oder genauer gesprochen, *die schon bestehende Kongruenz kirchlicher und weltlicher Provinzialgrenzen war durch diese Partikularsynoden wesentlich vertieft und befestigt worden und der Anschluss der christlichen Gliederung an die staatliche hatte sich nur noch inniger vollzogen.* —

1) Löning, Gesch. d. deutschen K.-R. I. 364.

2) Harnack in s. Analekten zu Hatch S. 253 unterscheidet »in dem Processe der äusseren, kirchlichen Unificierung« der orientalischen Christenheit drei Epochen. Die erste ist durch »die Anerkennung der apostolischen regula fidei im Gegensatz gegen den Irrglauben der häretischen Genossenschaften« bezeichnet. »Die zweite — in ihr wird bereits die Organisation entscheidend — stellt sich in der Theorie von dem bischöflichen Amte und in der Bildung der Metropolitanverfassung dar.« Die dritte führte der konstantinische Staat herauf, »in welcher die Kirche durch die völlige Politisierung unificiert wurde und nun erst zu einer äusseren und uniformen Einheit gelangte«. — Richtiger ist wohl folgende Teilung: erste Epoche — Gemeindeverfassung mit dem Bischofe als Oberhaupt; zweite Epoche — Eparchialverfassung mit dem Metropoliten an der Spitze; dritte Epoche — Diözesanverfassung mit den »Patriarchen« (unter Konstantin); vierte Epoche — der Bischof von Konstantinopel an der Spitze der ganzen orientalischen Kirche (seit d. 5. Jahrhundert).

Mit dieser mehr bewussten und verstärkten Zusammenfassung der kirchlichen Gemeinden zu grösseren Verbänden auf der Grundlage der politischen Provinzen ging aber die Entwickelung der sog. Metropolitangewalt, der Machtstellung des Bischofs der Hauptstadt, Hand in Hand.[1]) Liegt uns auch für die innere Ursache dieser hierarchischen Gestaltung kein geschichtliches Zeugnis aus den ersten drei Jahrhunderten vor, so lässt sich doch mit aprioristischen Gründen erklären, wie die Stellung des Bischofs der bürgerlichen Metropole sich immer mehr mit jurisdiktionellem Inhalte und Obergewalt über die ganze Provinz füllte, bis sie endlich, von allen anerkannt, dieselbe völlig und faktisch beherrschte.

Schon die Frage nach dem Versammlungsorte der Synoden musste die Bischöfe einer Provinz auf die bürgerliche Hauptstadt hinweisen. Zwar konnte an sich jede christliche Stadt diese Versammlungen aufnehmen; aber wohl keine war geeigneter als die Metropole, welche als der Haupt- und Mittelpunkt des Verkehrs-, Handels- und Rechtlebens [2]) zugleich die Möglichkeit und günstigste Gelegenheit zur Erledigung von Angelegenheiten rein bürgerlicher und rechtlicher Natur bot. Sodann durfte es auch sehr angemessen und dem christlichen Bewusstsein förderlich erscheinen, gerade in diesen Centren, in welchen die kaiserliche Apotheose ihre glanzvollen Feste und Landtage feierte, durch die Zusammenkünfte einer möglichst grossen Zahl von Bischöfen den christlichen Namen zu verherrlichen [3]) und seine Bekenner mit neuer Liebe und Hingabe zu erfüllen. Dazu kam dann noch vielerorts eine dankbewusste Anhänglichkeit und Hinneigung zu diesem Orte als der Stätte, von welcher aus das Licht des Evangeliums ihnen geleuchtet und die Lehren des Glaubens sie beglückt, oder in freudiger Verehrung gedachte man noch der Thatsache, dass ein Apostel dort geweilt und den Samen des Heiles einst gestreut hatte.

Aus diesen Gründen dürfte wohl meistens die Hauptstadt zum Sitze der synodalen Thätigkeit erkoren worden sein.[4])

---

1) Löning a. a. O. I. 365. Hinschius III. 326. — Hergenröther, Kirchengesch. I³. 298 schliesst mit Unrecht umgekehrt aus der Entwickelung der Metropolitangewalt auf die Entfaltung des Synodalinstituts.

2) Dies wurde später besonders hervorgehoben durch conc. Antioch. (341) can. 9. S. o. S. 16. Anm. 1.

3) Tertull. de jejun. c. XIII: Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia . . ., per quae . . . ipsa repraesentatio nominis christiani magna veneratione celebratur.

4) Die in voriger Anm. citierten Worte Tertullians weisen mit »certis in locis« schon auf für immer fixierte Versammlungsorte hin; es waren wohl die Metropolen.

Mit einer solchen Wahl war aber auch zugleich der Grund zu einer besonderen Stellung des Bischofs der weltlichen Metropole unter den Synodalmitgliedern gelegt.

An und für sich konnte gewiss ein jeder der anwesenden Bischöfe das Präsidium der Versammlung übernehmen. In besonderem Masse aber kam die Leitung derselben jenen zu, welche entweder durch die Würde ihres Alters oder die Grösse ihrer Verdienste die anderen überragten. Auch konnte man — und dieses war das Naturgemässeste und Einfachste zumal bei der alljährlichen Wiederkehr der Synoden in der Hauptstadt — den Bischof der bürgerlichen Metropole zum ständigen Präsidenten der Zusammenkünfte machen. Dies um so mehr, da ja die Provinzialsynoden anfangs besonders nur ein Gegenstück und Gegengewicht gegen die heidnisch-religiösen Landtage waren und der Bischof der Hauptstadt in dem Kampfe des Christentums einer jeden Provinz gegen den Kaiserkult die führende Stelle einnahm. In der ersten Zeit mag man unter Umständen, je nach der angefangenen Gewohnheit, von Fall zu Fall, von Jahr zu Jahr mit den Präsidenten gewechselt [1]) und den nach Alter oder Verdienst hervorragendsten Bischof dazu gewählt haben. Von einer der ersten uns bekannten Synoden [2]) wenigstens, derjenigen der Provinz Pontus, erwähnt Eusebius ausdrücklich, dass der Bischof von Amastris, Palmas, sie geleitet habe, weil er der älteste der versammelten Bischöfe gewesen sei.[3]) Aber vielleicht bald schon dürfte man den Gesichts-

---

1) Dies ist wohl das Wahrscheinlichste (vgl. die Provinzialsynode zu Hierapolis in Kleinasien, welcher Apollinaris, der Bischof jener Stadt, präsidierte [Hefele I². 84], während in der Folge der Bischof von Ephesus an der Spitze jener Provinz erscheint), und so dürfte hier für die erste Zeit ebenfalls Uebereinstimmung mit dem Kaiserkulte — wenn auch unbeabsichtigte — geherrscht haben. Vgl. dazu Hatch-Harnack S. 178.

2) um 196. Hefele, Konziliengesch. I². 92.

3) Euseb. h. e. V. 23: *τῶν τε κατὰ Πόντον ἐπισκόπων ὧν Πάλμας ὡς ἀρχαιότατος προυτέτακτο.* Der Ort der Synode ist nicht genannt; vielleicht war es Amastris. — Rothe, Vorlesungen I. 351 behauptet, Amastris (Euseb. IV. 23. V. 23) sei ein Beispiel dafür, dass man nicht überall gerade die bürgerliche Metropole zum Mittelpunkte der kirchl. Provinzialverbände gemacht habe. Hauptstadt in Pontus sei Neocäsarea gewesen; dieses sei aber erst sehr spät christianisiert worden, deshalb habe man einstweilen Amastris als Versammlungsort gewählt, sei aber allerdings später nach Neocäsarea gegangen. Diese Aufstellungen beruhen auf einem geographischen Irrtum. Amastris war die Hauptstadt von Pontus (genauer der ora Pontica), welches seit 65 v. Chr. (Niese, Grundriss der röm. Geschichte. 1897. 2. Aufl. S. 138) mit Bithynien zu einer Provinz vereinigt war, aber doch noch eine

punkt der Anciennetät oder des Verdienstes aufgegeben und den Bischof der Hauptstadt zum Präsidenten [1]) und Kommissar dieser Versammlungen, zum Vertreter und Vorsteher der Provinz nach aussen hin gemacht haben.

Ein solcher Schritt war nur natürlich und angebracht. Denn hatte man einmal die Abhaltung der Synode für immer in die Metropole verlegt, dann bedurfte das Interesse der Versammlung eines Mannes, welcher alljährlich die notwendigen Veranstaltungen besorgte und die Einladungen ergehen liess, und dazu war Niemand geeigneter als der Bischof der Hauptstadt selbst.

Aus dieser wiederholten, anfangs vielleicht nur auf jährliche Wahl hin, zuletzt wohl einspruchslos und ohne Wahl ausgeübten Leitung der Synoden entwickelte sich allmählich für die Bischöfe der politischen Metropole ein Recht und daraus zugleich ein Vorrang über die anderen Bischöfe der Provinz. Sie erschienen und wurden auch thatsächlich immer mehr das Zentrum der ganzen kirchlichen Eparchie, deren Anordnungen — zunächst nur inbetreff der Synoden, dann aber in natürlicher Weiterentwickelung auch in anderen Dingen — die übrigen Bischöfe sich fügten. Zwar ging dies, wie Eusebius berichtet,[2]) nicht ohne alle Opposition vor sich.

---

grosse Selbständigkeit bewahrt hatte. Marquardt I². 350. C. I. G. 4149. Eckhel II. 386. Mionnet II. 391. Amastris Sitz des *κοινὸν τοῦ Πόντου* C. I. G. 4149. 4157. Perrot, Mém. d'Archéol. p. 168. — Neocaesarea war die Metropolis des Pontus Polemoniacus, der zwar eine eigene Provinz bildete, aber mit Galatien hinsichtlich der Verwaltung vereinigt war. Marquardt I². 360. Eckhel II. 355. Mionnet II. 352. Sitz des *κοινὸν Πόντου, κοινὸν ἐπ (αρχείας) Πόντου* scil. Polemoniaci. Mionnet Suppl. IV. p. 448 n. 173. Foucart, Compt. Rend. de l'Acad. des Inscr. et Bell.-Lettr. 1892 p. 33. Mit Unrecht deutet Pauly-Wissowa, Realencycl. III². 534 diesen letzten Beleg für die ora Pontica zu Gunsten seiner Hypothese. — Löning I. 365. 366 Anm. 1 behauptet mit Unrecht, dass im Pontus ständig der älteste Bischof den Vorsitz der Synode geführt habe. — B. Palmas war übrigens auch Metropolit der Ora Pontica. S. o. S. 36 Anm. 7.

1) Ueber die entgegengesetzte Ansicht Sohm's (Kirchenrecht I. 373 f.) s. § 5 dieses Abschn.

2) Euseb. VIII. 1: *ἄλλων ἄλλοις διαφθονουμένων καὶ διαλοιδορουμένων, . . . ἀρχόντων τε ἄρχουσι προσρηγνύντων καὶ λαῶν ἐπὶ λαοὺς καταστασιαζόντων . . . οἵ τε δοκοῦντες ἡμῶν ποιμένες τὸν τῆς θεοσεβείας θεσμὸν παρωσάμενοι, ταῖς πρὸς ἀλλήλους ἀνεφλέγοντο φιλονεικίαις, . . . οἷά τε τυραννίδας τὰς φιλαρχίας ἐκθύμως διεκδικοῦντες.* — Unbewiesen und wohl sicher auch unbeweisbar ist die Behauptung Sohm's (Kirchenrecht I. 410), dass »die Macht, welche der römische Bischof schon seit dem Beginne des 3. Jahrh. sich gewonnen hatte (d. h. das Recht die Bischofswahlen zu bestätigen, Synoden einzuberufen u. s. w.), den entscheidenden Antrieb zu der Bewegung« jener Bischöfe gegeben habe, sich und ihre Gemeinde über andere Bischöfe zu erheben.

Neid und Missgunst trieben ihr scheelsüchtiges Spiel und suchten den stets wachsenden Einfluss, die immer mehr sich ausbreitende Macht dieser Bischöfe zu mindern. Insbesondere scheint deren Streben nach grösserem Einflusse bei Neubesetzung von Bischofsstühlen, näherhin nach dem Rechte einer zur Gültigkeit erforderlichen ausdrücklichen Bestätigung der erfolgten Wahl auf scharfen Widerstand gestossen zu sein.

Ueber das frühere Verhältnis der hauptstädtischen Bischöfe zu den in ihren Provinzen erfolgenden Neuwahlen ist uns zwar leider nichts Näheres bekannt; doch muss eine beständige Beteiligung derselben nicht stattgefunden haben, noch viel weniger erforderlich gewesen sein. Auch scheint ihrerseits eine formelle Bestätigung der fertigen Wahl anfänglich nicht erfolgt oder notwendig gewesen zu sein.[1]) Es dürfte aber mit dem grösseren Anwachsen ihrer Macht und ihres Ansehens in der Provinz auch ihr Einfluss auf die Bischofswahlen gesteigert worden sein und sie deren Bestätigung anfangs faktisch ausgeübt, schliesslich aber auch ausdrücklich als zustehende Befugnis beansprucht haben. Und dagegen scheint man sich eben in der langen Friedenszeit, welche die Kirche nach dem Aufhören der valerianischen bis zum Beginne der diokletianischen Verfolgung genoss, mit aller Macht erhoben zu haben. Eusebius legt zwar absichtlich über die deshalb ausbrechenden Streitigkeiten ein undurchdringliches Dunkel und verschmäht es, Einzelheiten aus denselben zu berichten;[2]) aber die angegebene Ursache ihrer Entstehung vermögen wir doch aus einer gelegentlichen Bemerkung von ihm zu begründen. Er erwähnt nämlich einmal »unberechtigte und ungesetzliche Bischofsweihen« und bringt damit die Zwistigkeiten und Reibereien, sowie die Herrschsucht der Bischöfe in Verbindung.[3]) Und da er andererseits von einem »Streben nach Gewalt und Alleinherrschaft« spricht,[4]) so lässt sich aus diesen Angaben folgendes erschliessen: erstens, dass sich zur Zeit jener Streitigkeit bereits eine gewisse,

1) Vgl. Cypr. ep. 56, 1: bei der Neuwahl des Bischofs v. Capse war Cyprian weder zugegen, noch wurde er um Bestätigung angegangen.

2) Euseb. VIII. 2: *ἀλλὰ τούτων μὲν οὐχ ἡμέτερον διαγράφειν τὰς ἐπὶ τέλει σκυθρωπὰς συμφοράς, ἐπεὶ καὶ τὰς πρόσθεν τοῦ διωγμοῦ διαστάσεις τε αὐτῶν* (*ἐπισκόπων*) *εἰς ἀλλήλους καὶ ἀτοπίας οὐχ ἡμῖν οἰκεῖον μνήμῃ παραδιδόναι.*

3) Euseb. de mart. Palaest. c. XII: *τάς τε ἐπὶ τούτοις τῶν πολλῶν* (*ἐπισκόπων*) *φιλαρχίας, ἀκρίτους τε καὶ ἐκθέσμους χειροτονίας καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς ὁμολογηταῖς σχίσματα . . . ταῦτα πάντα παρήσειν μοι δοκῶ.*

4) S. o. S. 40 Anm. 2.

allerdings noch nicht ausdrücklich anerkannte Norm für die Rechtmässigkeit bischöflicher Wahlen und Weihen ausgebildet hatte; zweitens, dass in manchen Provinzen Verstösse gegen dieselbe vorgekommen waren und die betr. hauptstädtischen Bischöfe sich dagegen erhoben hatten; drittens, dass, weil diese Missachtungen der bestehenden Rechtsnorm sich auf keinen Fall als Uebergriffe von Bischöfen fremder Provinzen darstellen können, dem Bischofe der Hauptstadt jene »Rechte« in Beziehung auf die Gesetzmässigkeit von Neuwahlen zustanden; viertens, dass die hauptstädtischen Bischöfe ihre »Rechte« in einer Weise auslegten und betonten, dass, falls es ihnen gelang, dieselben in dem von ihnen vertretenen Umfange durchzusetzen, sie als die unbeschränkten »Herrscher« der einzelnen Provinzen erschienen.

Und sie hatten in der That mit diesen ihren weitgehenden Forderungen Glück.[1]) Denn trotz und unter den genannten gewaltigen Krisen gelang es in der bald heraufziehenden Zeit der Verfolgung, welche ja allen innerkirchlichen Hader verstummen liess, vielleicht allen Bischöfen der Hauptstädte Vorrang und Oberleitung in der kirchlichen Provinz zu behaupten und zu den alten, von den Particularsynoden herrührenden Befugnissen in dem Rechte der ihre Giltigkeit bedingenden Bestätigung von Bischofswahlen sich noch neue, ihre Machtsphäre erweiternde Befugnisse zu verschaffen.

Damit war die Provinzialverfassung der Kirche des Orients vollendet, jede Provinz hatte ein ständiges Haupt erhalten. Vollzogen hatte sich diese neue Phase der Entwickelung im engsten Anschluss an die Dispositionen des Staates: seine Hauptstadt hatte für immer den Vorzug, auch die kirchliche Metropole der gesamten Provinz zu heissen und zu sein. —

Um die Mitte des dritten Jahrhunderts war die Provinzial- bezw. Metropolitanverfassung nachweislich bereits in den Eparchieen Asia, Bithynia, Pontus Polemoniacus, Galatia, Ora Pontica, Cappadocia, Cilicia, Syria, Phoenice, Creta, Phrygia, Mesopotamia, Arabia, Palaestina und Aegyptus vorhanden. In Syrien lässt sie sich, wenn wir hier von den Zeiten der Apostel ganz absehen,[2]) am frühesten nachweisen; schon Bischof Ignatius nämlich nennt

---

1) Allerdings kommen auch noch zu Beginn des 4. Jahrh. vereinzelte Fälle von Nichtanerkennung jenes erkämpften Metropolitanrechts vor, vgl. nur can. 18 Ancyr. (314); dazu Sohm, Kirchenrecht I. 371 Anm. 9.

2) S. o. S. 14. Vgl. K. Müller, Kirchengeschichte. Freib. 1892. I. 156.

seine antiochenische Gemeinde zu wiederholten Malen τὴν ἐν Συρίᾳ ἐκκλησίαν [1]) und bezeichnet sich selbst als τὸν ἐπίσκοπον Συρίας.[2]) Nicht viel später erscheint sie in Asien, Palästina und Ora Pontica. Denn in dem um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ausbrechenden Paschastreite bildeten die Bischöfe der Provinz Asien eine festgeschlossene Gruppe, welcher der Bischof Polykrates von Ephesus »vorstand«,[3]) und auf den in derselben Streitfrage tagenden Synoden der Bischöfe von Palästina und Ora Pontica präsidierten Theophilus von Cäsarea [4]) bezw. Palmas von Amastris. Letzterer erscheint auch nach einem Briefe des Dionysius von Korinth als Oberbischof der Ora Pontica [5]) ebenso wie der Bischof von Gortyna als Oberbischof der Insel Kreta; [6]) denn den beiden fällt die Aufgabe zu, jenes Schreiben aus Korinth den Gemeinden ihrer Provinzen zu verkünden. Ein Gleiches sollten auch die Bischöfe Helenus von Tarsus und Firmilian von Cäsarea mit jenem Briefe thun, welchen der römische Bischof Stephanus an sie richtete,[7]) ein Zeichen, dass auch sie in ihren Provinzen Cilicien bezw. Kappadocien eine centrale Stellung bekleideten. Aus einem Briefe des Bischofs Dionysius von Alexandrien an Papst Stephanus ergiebt sich weiter, dass um dieselbe Zeit, d. h. also um die Mitte des dritten Jahrhunderts, auch die Gemeinden der Provinzen Phoenice, Arabia, Mesopotamia und Bithynia sich zu kirchlichen Verbänden zusammengeschlossen hatten,[8]) und aus der Darstellung des Eusebius

1) Ign. ad Rom. IX; ad Magn. XIV; ad Eph. XXI.

2) Ign. ad Rom. II. Syrien war damals nicht mehr mit Cilicien verbunden. Kuhn, Röm. Verf. II. 144.

3) Euseb. h. e. V. 24: τῶν δὲ ἐπὶ τῆς Ἀσίας ἐπισκόπων . . ἡγεῖτο Πολυκράτης.

4) Eus. V. 23. Ueber den Zusatz καὶ Νάρκισσος τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις s. II. Abschn. § 8. D. d. Abhdlg. Vgl. auch Eus. VII. 5.

5) S. o. S. 36 Anm. 7.

6) Euseb. IV. 23. Gortyna bürgerliche Metropole Hierocl. p. 649. 732 s. Vgl. noch o. S. 36.

7) Eus. VII. 5. Ein gleiches ergiebt sich auch aus dem Briefe des B. Dionysius v. Alexandrien an P. Stephanus ibid.

8) Eus. l. c.: Αἱ μέντοι Συρίαι ὅλαι καὶ ἡ Ἀραβία . . ., ἥ τε Μεσοποταμία, Πόντος τε καὶ Βιθυνία . . . ἀγαλλιῶνται κτλ. Unter αἱ Συρίαι ὅλαι ist das eigentliche Syrien u. das 198 unter Septimius Severus von ihm abgezweigte Phoenice (Schiller, Röm. Kaiserz. I. 731) zu verstehen, da kurz vorher Marinus v. Tyrus als Metropolit erwähnt wird vgl. Rothe, Vorlesungen I. 194. Unter dem Eus. V. 23 genannten Ὀσροηνή darf wohl noch nicht eine Provinz verstanden werden; vgl. § 6 dieses Abschn. Zu den im Libell. synod. (Mansi I. 719. 727) erwähnten Synoden von Osroëne u. Mesopotamien vgl. Pauly-Wissowa I². 360.

dürfen wir erschliessen, dass die Bischöfe von Tyrus, Bostra und Laodicea eine oberbischöfliche Gewalt in den Provinzen Phoenice, Arabia und Phrygia besassen. Eine gleiche Stellung dürfen wir auch dem Bischofe von Neocäsarea für Pontus Polemoniacus [1]) und dem von Alexandrien mindestens für die libysche Pentapolis beilegen.[2])

Was die Kompetenz und die Rechte der Provinzialsynoden angeht, so erstreckte sich ihre Thätigkeit zunächst darauf, kirchliche Vorschriften zu erlassen, teils um der in der Uebung schwankend gewordenen Praxis eine feste Grundlage wiederzugeben, teils um neue Verhältnisse durch bestimmende Normen von Anfang an zu regeln und zu ordnen. So wurde, wenigstens in den Sprengeln einer jeden Provinz, eine einheitliche kirchliche Praxis hergestellt oder aufrecht erhalten und der Bildung partikulärer und lokaler Gewohnheiten erfolgreich begegnet.[3]) Sodann aber bildeten die Provinzialsynoden eine Instanz über dem einzelnen Bischof, sowohl gegen dessen Disziplinarurteile wie auch über sein Verhältnis zur Orthodoxie, seine kirchliche Amtsführung und privates religiöses Leben.[4]) Ferner lag es ihr ob, Verwaltungsstreitigkeiten zwischen Bischöfen der Provinz beizulegen und zu entscheiden, neue Bistümer zu errichten, Translationen von Bischöfen vorzunehmen und erledigte Bischofsstühle durch Neuwahl zu besetzen.[5])

Die Rechte des Bischofs der Hauptstadt bestanden zunächst, wie aus unserer Darstellung schon hervorging, in der Befugnis, die Provinzialsynoden zu berufen und auf denselben den Vorsitz zu führen. Das Konzil von Nicäa bestimmte ein jährlich zweimaliges Tagen derselben, die Synode von Antiochien in encaeniis (341)

1) Eus. VII. 5. 28; dazu Rothe a. a. O. I. 194 f.

2) Athan., de sent. Dionys. c. V. — Die Ansicht Sohm's, Handb. des Kirchenrechts I. 368: »Wenngleich im allgemeinen der provinzialhauptstädtischen Gemeinde ein gewisser Einfluss in ihrem Kreise nicht abgesprochen zu werden braucht, so ist doch noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts von einer irgendwie durchgeführten Provinzialverfassung keine Rede,« ist demnach entschieden als unrichtig abzuweisen.

3) Löning I. 376—381. Ueber die Einwirkung von Synodalbeschlüssen auf andere Länder und Provinzen Fr. Maassen, Gesch. der Quellen und Litt. des kanon. Rechts im Abendlande. Graz 1870. I. 71—103.

4) Löning I. 382—386. Ueber das Verfahren gegen Bischöfe ebenda S. 386—408.

5) Löning I. 409—416. Ueber die Mitwirkung des Metropoliten bei der bischöflichen Wahl und Weihe S. 414. 415.

verlangte ihren Zusammentritt auch zwecks Vornahme von bischöflichen Wahlen.[1]) Dann aber hatte er das Recht, diese Neuwahlen zu bestätigen.[2]) Diese Befugnis wurde in der Folgezeit so strenge gehandhabt, dass, nach ausdrücklicher Erklärung der Synoden von Nicäa (can. 6) und Arles (can. 6) eine ohne Zustimmung des Bischofs der Hauptstadt erfolgte Weihe als ungültig angesehen wurde, wenn sie auch, wie can. 12 des Konzils von Karthago 390 (387) bemerkt, von vielen Bischöfen vorgenommen wurde.[3]) Bei jeder Wahl entschied die Majorität, welcher sich der hauptstädtische Bischof zu fügen hatte.[4]) Weitere Befugnisse und Pflichten des letzteren waren, auf der Provinzialsynode die unter den ihm unterstehenden Bischöfen ausgebrochenen persönlichen Streitigkeiten zu schlichten und alle gegen diese etwa erhobenen Beschwerden zu prüfen. Ueberhaupt trug er die Sorge um die ganze Provinz und hatte Anordnungen allgemeiner Art, kirchliche wie weltliche, seinen Suffraganen zu übermitteln.[5])

## § 4. Der Kaiserkult im Kampfe mit der Kirche.

Hatte das Christentum den Kampf gegen das Heidentum aufgenommen und seine Kraft vornehmlich den Hauptsitzen römisch-heidnischen Lebens entgegengestellt, so blieb doch auch der in diesem Heidentume aufs schärfste angegriffene römische Staat nicht unthätig. Er rüstete sich zur Rache und Gegenwehr und suchte mit blutigen Mitteln und vernichtender Gewalt die Christen zur Anerkennung und praktischen Ausübung des kaiserlichen Kultes zu zwingen.[6])

---

1) Conc. Nicaen. can. 5. Antioch. can. 19. Kraus, Realencycl. II. 394.

2) Conc. Nic. can. 4. 6., Antioch. (341) can. 9. Laodic. can. 12. Taurin. c. 1.

3) Kraus a. a. O. II. 393. Löning I. 415.

4) Conc. Nic. can. 6. Conc. Arel. (443) can. 5. — Ueber die verschiedene Praxis bezügl. der Weihe des Metropoliten Kraus a. a. O. Löning I. 418.

5) Kraus II. 393. 394. Weitere Rechte bei Löning I. 419—423.

6) Mommsen, Röm. Gesch. V. 321, C. J. Neumann, Der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Diokletian (Leipzig 1890) Bd. I., E. Schürer, Die ältesten Christengemeinden im röm. Reiche (Rektoratsrede. Kiel 1894) und (allerdings nur z. T.) Conrat, Die Christenverfolgungen im röm. Reiche vom Standpunkte d. Juristen (Leipzig 1897) fassen mit Recht die Verfolgungen als einen Kampf zwischen Kaiserkult und Christentum auf. Vgl. auch Holtzmann, Die Offenbarung des Johannes S. 283.

Zunächst erhob die Menge sich laut und beschuldigte in der öffentlichen Meinung die Anhänger des neuen Glaubens der ἀσέβεια, der Verweigerung zumal der kaiserlichen Verehrung. Die christlichen Apologeten und Martyrer gaben sich zwar alle Mühe, das Verhalten ihrer Mitchristen zu rechtfertigen und zu begründen. »Wir beten nur Gott an,« schrieb Justinus in seiner Schutzschrift an den Kaiser, »im übrigen aber dienen wir Euch freudig, wir nennen Euch Kaiser und Herrscher der Menschen, wir beten für die kaiserliche Macht, auf dass Weisheit sich lege über alle ihre Unternehmen.«[1]) »Der Kaiser ist nicht Gott, sondern nur ein Mensch;«[2]) »ihm erweisen wir Ehre, — ehrfurchtsvolle Anbetung aber nur Christus unserem Herrn!«[3]) Doch das Reich hörte nicht auf solch eine Begründung und suchte nun mit Zwang dem Kaiserkulte allseitige Geltung zu verschaffen: die Christen sollten mit dem Munde und durch die That sich zu ihm bekennen. Man zog sie deshalb vor den Richter, dieser verlangte Anerkennung der Gottheit des Imperators und bestrafte die Widerstrebenden mit qualvollem Tode. Oder man schleppte sie, und zwar mit Vorliebe, vor die Standbilder der Cäsaren und suchte hier durch eine Huldigung oder ein Gebet ihren Abfall zu bewirken.[4]) Polykarp von Smyrna war eines ihrer ersten Opfer. Auf einem Feste des κοινὸν Ἀσίας verlangte die blutdürstige Menge vom Asiarchen seinen Tod und dem Willen des Volkes gemäss ward der hl. Bischof vor den Prokonsul geführt. All' dessen Bemühungen, ihn zur Anerkennung der Gottheit des Kaisers zu bringen, waren vergeblich; sie scheiterten an dem furchtlosen Bekenntnis: »Ich bin ein Christ!« Man übergab ihn deshalb dem Asiarchen; die Wut eines Löwen sollte ihn zermalmen und zerfleischen. Aber der Asiarch verwies auf den Schluss der Spiele und so suchte die Menge auf einem Scheiterhaufen des Bischofs Leben zu vernichten.[5]) — In der Verfolgung des Decius ward Achatius von Melitene in Armenien vor den Statthalter geschleppt, er sollte seine Liebe zum Kaiser versichern.

---

1) Justin. I. Apolog. XVII.

2) Theophil., ad Antolyc. I. 11. Vgl. ausserdem Tertull. Apol. XXXIII—XXXV. ad Nat. I. 17. 18.

3) Passio Scillitanorum. Aubé, Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au millieu du 3ieme siècle I. p. 506.

4) Boissier, la Religion romaine d'Auguste aux Antonins I². 181.

5) Er wurde schliesslich erdolcht. Vgl. das Martyrium s. Polycarpi bei Opp. Patr. apost. Tubing. 1887. I. 282—309. Ueber die Glaubwürdigkeit E. Egli, Altchristl. Studien. Zürich 1887. S. 61—79.

»Wer liebt denn mehr die Kaiser als wir Christen?« war seine Antwort. Doch dies genügte dem Beamten nicht; er wollte einen sichtbaren Beweis des Gehorsams gegen die staatlichen Gesetze und forderte darum den Bischof auf, mit ihm vor dem Bilde des Kaisers zu opfern. Achatius weigerte sich und damit war sein Tod besiegelt.[1])

Und wie diese Bischöfe, suchte man allerorts auch die einfachen Christen zur Verehrung der römischen Kaiser zu verführen;[2]) aber standhaft blieben auch sie. Zwar winkte ihnen Tod und Verderben, doch sie liessen Blut und Leben und fielen ehrenvoll und glaubensstark in diesem Kampfe mit dem Kulte der Kaiser. Als seinen gefährlichsten und verderblichsten Feind allerdings hatte dieser instinktiv richtig die christliche Hierarchie[3]) erkannt und richtete deshalb in strategischer Berechnung seinen hauptsächlichsten Angriff auf jene. In ihr erblickte er die stärksten Wurzeln der christlichen Lehre, deren festesten Rückhalt und schier unerschütterliche Macht. Darum suchte er sie zunächst zu vernichten, um damit zugleich die einzelnen Gemeinden und Provinzen zu schwächen, ihnen die zähe Widerstandskraft und Ausdauer zu rauben und so um so leichter zur Annahme der Reichsreligion zu verleiten.

Waren die ersten Christenverfolgungen mehr von lokalem Charakter und ohne systematisches Gepräge, so änderte sich dies unter Kaiser Maximin I. (235—238), welcher mit ausgesprochener Tendenz den Kampf gegen die gesamte Hierarchie aufnahm und in einem Edikte befahl, ausschliesslich die »Vorsteher der Kirchen« zu beseitigen.[4]) Blieb auch dieser blutige Erlass grösstenteils unausgeführt,[5]) so wurde wenige Jahre später ein vom Kaiser Decius ausgegebener mit ähnlichem Inhalte um so getreuer und peinlicher befolgt.[6]) Kaiser Valerian (253—260) nahm die Verfolgungstendenz des Decius ebenfalls auf, und weil auch er von

1) Th. Ruinart, Acta Martyrum sincera. Ratisb. 1859. p. 199 ff..

2) Details bei Beurlier p. 274—278.

3) Neumann a. a. O. Vorwort S. V. W. Möller, Lehrb. der Kirchengeschichte. Freiburg 1889. I. 201.

4) Euseb. VI, 28: τοὺς τῶν ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους . . . ἀναιρεῖσθαι προστάττει. Neumann a. a. O. S. 210 ff. Rufin. VI. 20. Oros. VII. 17. Vgl. F. Görres »Christenverfolgung Maximins« in Ztschr. für wissensch. Theol. 1876. S. 526—574.

5) Görres a. a. O. S. 547 ff.

6) Cyprian. ep. 55 ed. Hartel S. 630. Görres in Kraus, Realencycl. I. 235.

der Vernichtung der Hierarchie den Zusammenbruch des Christentums erhoffte, so richteten sich auch seine (zwei) Edikte (257 und 258) gegen die Häupter der christlichen Gemeinden und Provinzen.[1]) Und in demselben Geiste wüteten Diokletian und Licinius weiter. Letzterer zumal versuchte die hierarchische Organisation ausser durch blutige Mittel der Gewalt auch durch das Verbot des gegenseitigen Verkehres der Bischöfe und der Abhaltung von Synoden zu zerstören.[2])

Naturgemäss richtete sich der heidnisch-römische Ingrimm hauptsächlich und zunächst gegen jene Bischöfe, welche eine mehr ausschlaggebende und jurisdiktionell höhere Stellung in der Kirche einnahmen. Man suchte eben in systematischem Vorgehen der kirchlichen Hierarchie in den einzelnen Distrikten ihre Häupter zu nehmen, um so deren ganzen Aufbau zu erschüttern und durch Hinwegnahme des eigentlichen Schlusssteines das hierarchische Gebäude durch sich selbst zu vernichten. Die Bischöfe von Rom, Alexandrien, Antiochien, Karthago, Jerusalem und den übrigen Hauptstädten der einzelnen Provinzen waren so die beliebtesten Opfer der kaiserlichen Wut,[3]) — aber es war trotz eines so berechneten Vorgehens unmöglich, das Christentum zu stürzen. Man konnte es wohl schwächen und schwer verwunden, aber vernichten niemals; sein Blut hatte eine verjüngende Kraft und aus dem Tode seiner Glieder entquoll neues, siegverheissendes Leben.[4]) Und so triumphierte es denn auch in diesem langen Kampfe und zwar durch seine Hierarchie mit ihrem unerschütterlichen Halt.

Hatte diese sich bis dahin höchst wahrscheinlich schon ganz allgemein an die bürgerliche Einteilung des Reiches angeschlossen und analog den Grenzen der zivilen Provinzen kirchliche Provinzen aufgerichtet, so wurde das Fortbestehen dieser Identität und dieses »Anschlusses« an die Dispositionen der Staatsgewalt in Frage gestellt infolge der Neuordnung des Reiches durch Kaiser Diokletian.

Entschlossen, dem darniederliegenden Imperium durch eine bessere Verwaltung aufzuhelfen, war der Blick dieses Kaisers zu-

---

1) Cyprian. ep. 80, 1. Kraus, Realencycl. I. 239. Weis, Christenverfolgungen (München 1899) S. 148 ff.

2) Euseb. h. e. VIII. 2. 6. Kraus a. a. O. S. 245. 250 f. Vgl. Görres, Krit. Untersuch. über die Licinianische Christenverfolgung. Jena 1875.

3) Kraus a. a. O. S. 235 ff. Hergenröther, Kirchengesch. I³. 141. Vgl. die einzelnen Martyrien bei Neumann I. 283—331.

4) Tertull. Apolog. 50. Lactant. Instit. V. 9, 9.

nächst auf die Provinzen gerichtet, welche wegen des bisweilen allzu ausgedehnten Umfanges eine allseitig erspriessliche und erfolgreiche Thätigkeit ihrer Regierungsbehörde nicht gestatteten. Er verkleinerte daher um das Jahr 294 die Wirkungskreise der einzelnen Statthalter, vermehrte durch Teilung oder Zusammenlegung die Zahl der Provinzen und hoffte mit Recht auf diese Weise eine umsichtigere, thatkräftigere und segensreichere Leitung derselben ermöglicht zu haben.[1]) Von 42 erhöhte sich die Zahl der Eparchieen um mehr als das Doppelte, auf 101.[2]) Damit war eine tiefgreifende Umwälzung in der ganzen Verfassung und Verwaltung des Reiches eingetreten und eine völlig neue Einteilung des Staates geschaffen, — wenn auch die Namen der alten Provinzen in ihr noch fortlebten, allerdings zur Bezeichnung ganz veränderter geographischer Distrikte.

Die Kirche des Orients stand infolge dieser neuen Provinzialabgrenzung des Reiches vor einer grossen Frage. Die bisherige Identität kirchlicher und bürgerlicher Grenzen war durch die Neueinteilung Diokletians nicht nur völlig in Zweifel gezogen, sie hatte sich sogar in gänzliche Verschiedenheit aufgelöst. Die Kirche hatte sich jetzt über ihr Verhältnis zur staatlichen Organisation aufzuklären und prinzipiell und völlig bewusst darüber zu entscheiden, ob sie bei ihrer bestehenden Teilung und Verwaltung bleiben und dieselbe eventuell nach eigenen Gesichtspunkten vervollständigen, oder aber sich an diese neue Organisation des Reiches anschliessen wollte. Es war dies das erstemal, dass sie mit Reflexion und freier Bestimmung über ihre Beziehungen zum Reiche und zum politischen Organismus zu entscheiden hatte.

Zwar liegen uns keine direkten Nachrichten über ihren Entschluss vor. Allein die Bestimmungen des nicht allzu lange nach der diokletianischen Reichseinteilung stattgehabten Konzils von Nizäa, welche wir im nächsten Kapitel darzulegen haben, lassen es auf das unzweideutigste ersehen, dass er zu Gunsten eines Anschlusses an die Neuordnung des Reiches ausgefallen war.[3]) Neue

---

1) Th. Preuss, Kaiser Diokletian und seine Zeit. Leipzig 1869. S. 88.

2) B. Niese, Grundriss der röm. Geschichte (2. Aufl. 1897) S. 227 f. Unter Trajan 42, unter Konstantin 116, gegen Ende des 5. Jahrh. 120. Vgl. Bouché-Leclercq, Manuel des institutions rom. p. 208—217. Marquardt $I^2$. 231. 495—496.

3) Sicher mit Unrecht lässt Sohm, Kirchenrecht I. 376 noch zur Zeit des Konzils von Nicäa den durch die diokletianische Neuteilung geschaffenen Zustand kirchlicherseits »einen durchaus fliessenden, unbestimmten« sein, den dann die Synode durch einen Machtspruch beseitigt habe; vgl. dazu die beiden nächsten §§.

kirchliche Provinzen mit neuen kirchlichen Metropolen mussten sich somit bilden auf der Grundlage der Neugliederung des Staates.

Es war von vornherein zu erwarten, dass eine derartige Entscheidung von den orientalischen kirchlichen Gemeinden gefällt werden würde. Denn einmal hatten sie ihren früheren Anschluss an die staatliche Ordnung bisher noch nicht zu bereuen gehabt, dann aber bewegte sich ihr bürgerliches Leben mit seinen Verpflichtungen, Abgaben u. s. w. auch jetzt genau in den Grenzen der politischen Einteilung und Verwaltung. [1]) Dazu kam, dass bei den schon ausgebrochenen und noch ständig drohenden Verfolgungen je nach der Gesinnung des jeweiligen Statthalters in den einzelnen Provinzen von einander verschiedene Reskripte erlassen wurden, ein Umstand, welcher auch die Stellungnahme und die Sicherheitsmassregeln der Gemeinden je nach den Provinzen beeinflussen und sie zu gemeinsamer Beratung und einheitlichem Vorgehen veranlassen musste.[2]) Damit war aber ein Zusammenschluss nach der neuen Provinzialeinteilung gegeben und die Bischöfe der neuen Hauptstädte konnten um so leichter an die Spitze dieser neuen kirchlichen Gruppen treten, nachdem in den früheren innerkirchlichen Kämpfen[3]) die Bischöfe der bürgerlichen Metropolen auch eine bevorrechtete hierarchische Stellung zu behaupten gewusst hatten. Wenn nun auch eine solche Anlehnung an die staatliche Neuordnung wohl nicht mit Worten, etwa von einer oder mehreren Synoden, als ein Prinzip und ausnahmeloses Grundgesetz ausgesprochen wurde, so vollzog sie sich in der Folge doch von selbst und ohne Schwierigkeit, zumal eine willfährige Akkomodation den politischen Dispositionen gegenüber von jeher zu den wenig rühmlichen, aber doch bemerkenswertesten Eigenheiten des orientalischen Charakters gehörte.

Die Trefflichkeit der kirchlichen Hierarchie und Organisation blieb auch den Verfolgern des Christentums nicht verborgen, sie imponierte ihnen und so suchten sie sich dieselbe in ihrem Vernichtungskampfe gegen die Kirche nutzbar zu machen. Maximinus Daza (auch Daja genannt), welcher als Cäsar 308—313 dem Osten des Reiches vorstand, eignete sich dieselbe an und hoffte nun auf doppeltem Wege sein Ziel, die Ausrottung des Christentums, zu erreichen: einmal durch eine ausgesuchte und

---

1) S. oben S. 15 f.
2) Rothe, Vorlesungen I. 182.
3) S. oben S. 40 ff.

empörende Grausamkeit, mit welcher er alle Anhänger der »Irrlehre« dem Tode überlieferte, dann aber dadurch, dass er dem bis dahin unüberwundenen Christentum einen wohlgeordneten Gegner gegenüberstellte.[1]) Er reorganisierte den schon fast zerfallenen[2]) Kaiserkultus und zwar in strenger Nachbildung der Hierarchie. Wahrscheinlich zu diesem Schritt veranlasst durch die eben erwähnte Neuordnung, welche in dem christlichen Organismus auf der Grundlage der diokletianischen Reichsteilung sich vollzog, dürfte er in der hierarchischen Gliederung Grund und Geheimnis der bisherigen Unbesiegbarkeit der Kirche erkannt und durch eine gleichgeartete Organisation das Heidentum neu zu beleben und siegeskräftig zum Kampfe zu rüsten sich entschlossen haben. Eine jede Stadt erhielt deshalb als Gegengewicht gegen den christlichen Bischof einen Oberpriester, welchem alle einfachen Priester unterstanden. Und alle diese städtischen Oberpriester hinwiederum hatten ihr Haupt in einem Provinzialoberpriester, welcher, gleich dem christlichen Oberbischof in der Hauptstadt residierend, auch gleich diesem die religiöse Oberleitung der ganzen Provinz in Händen hatte.[3]) Diese so organisierte Priesterschaft hatte die Pflicht, die Christen aufmerksam zu überwachen, sie an Kirchenbauten und jedweder religiösen Zusammenkunft zu hindern. Sie hatte zugleich das Recht, dieselben zu verhaften, zum Opfern zu veranlassen und im Verweigerungsfalle den Gerichten zu überliefern. Um aber Macht und Ansehen des Provinzialoberpriesters, welcher aus den tüchtigsten und bewährtesten Staatsbeamten auserwählt ward, noch zu erhöhen, umgab ihn Maximin gleich den Statthaltern auch noch mit militärischer Begleitung.[4])

---

1) Duruy-Hertzberg, Geschichte des römischen Kaiserreichs. Leipzig 1889. Bd. V. S. 31. Niese, Röm. Geschichte. S. 231. Schiller, Gesch. d. römischen Kaiserz. II. 192.

2) Monceaux, de communi Asiae p. 113 suiv.

3) Ueber eine ähnliche Reorganisation unter Julian Apostata Julian. epp. 49. 63. Niese, Grundriss S. 235. Hirchfeld in Abh. d. Pr. Ak. 1888. S. 856 Anm. 107.

4) Euseb. VIII. 14, 9: *καὶ τῷ καθ' ἡμῶν σφοδρότερον ἢ οἱ πρόσθεν καὶ πικνότερον ἐπετέθετο διωγμῷ, νεώς τε κατὰ πᾶσαν πόλιν ἐγείρειν, καὶ τὰ χρόνου μήκει καθῃρημένα τεμένη διὰ σπουδῆς ἀνανεοῦσθαι προστάττων, ἱερέας τε εἰδώλων κατὰ πάντα τόπον καὶ πόλιν καὶ ἐπὶ τούτων ἑκάστης ἐπαρχίας ἀρχιερέα, τῶν ἐν πολιτείαις ἕνα γέ τινα τὸν μάλιστα ἐμφανῶς διὰ πάσης ἐμπρέψαντα λειτουργίας, μετὰ στρατιωτικοῦ στίφους καὶ δορυφορίας ἐκτάσσων.* Vgl. auch IX. 4. Lactant. de mort. persec. XXXVI. Monceaux p. 114. Ueber das neue Prinzip, welches mit dieser Neuordnung im Kaiserkulte zur Geltung kam, Beurlier p. 143 ff. 281.

So hatte das Heidentum in dieser Organisation sich voll und ganz dem Christentum assimiliert und in dieser hierarchischen Gliederung neue Kraft zu machtvollem Widerstande erhalten. Frisches Leben war ihm eingehaucht und mit nie gesehener Energie bekämpfte es nunmehr seinen Gegner.[1]) Eine diesem Gefahr bringende Waffe hatte es in der Hierarchie gefunden. Es glaubte sie dem Christentum entliehen zu haben und wusste nicht mehr, wie es selbst einst ihm dieselbe sozusagen in die Hände gedrückt hatte. Aber dieses Entlehnen nach so langem und vielseitigem Prüfen und Suchen war nicht das schlechteste Zeugnis für die Trefflichkeit und Brauchbarkeit der christlichen Organisation. Ihr Aufbau hatte sich in zweihundertjährigem Kampfe bewährt und feierte nun in dieser unfreiwilligen Anerkennung seitens der römischen Cäsaren ihren ersten, glänzenden Triumph. —

Die Folge dieser heidnischerseits nachgebildeten Anlehnung an die Einteilung des Staates musste sein, nicht etwa dass das Christentum aus Aerger und Ingrimm dieselbe verliess und zu neuer Organisation überging, sondern dass es sich nunmehr nur noch enger und rascher an die Institutionen des neuorganisierten Reiches anschloss, um so zu kraftvollem Widerstande noch mehr zu erstarken. Es war dies die eigentlich selbstverständliche Reaktion und Antwort auf die Entlehnung Maximins. Und so dürfen wir annehmen, dass der Anschluss der Kirche an die Organisationen des Staates überall vor sich ging und dass auch in Gegenden, wo die kirchliche Hierarchie sich vielleicht noch nicht ausgebildet hatte, dieselbe auf der Grundlage der Neueinteilung des Reiches sich nunmehr vollzog. Ja noch mehr; nicht ungerechtfertigt scheint uns die Vermutung, dass das Christentum auch noch weitere Vorteile der staatlichen Organisation abzulauschen suchte und sie auf kirchlichem Gebiete verwertend, ihnen dort ebenfalls Gestalt und Wirklichkeit zu verleihen sich anschickte.

## § 5. Das Konzil von Nicäa und die Metropolitanverfassung.

Auf Kaiser Konstantins d. Gr. Anregung und Berufung[2]) hatten sich im Jahre 325 über 300 Bischöfe zu Nicäa versammelt, um durch gemeinsamen Schiedsspruch die Lehre des Arius zu ver-

---

1) J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. 2. Aufl. Leipz. 1880. S. 304.

2) Ueber die Berufung des Konzils C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte. I². S. 288 ff.

urteilen, welche hauptsächlich Aegypten in die grösste Aufregung und Erbitterung versetzt hatte. Aber nicht zur Beilegung der religiösen Streitigkeiten allein waren die Bischöfe zusammengetreten, sie stellten sich überdies die Aufgabe, jetzt, nachdem Frieden mit dem Reiche eingetreten war und der christliche Glaube in ständigem Wachstum sich verbreitete, auch die Grundbedingungen weiterer Ausdehnung und grösserer Erstarkung zu regeln, nämlich innere Ordnung und Disziplin in der Kirche herzustellen, sowie gewisse Rechte und Pflichten ihrer Diener genau zu fixieren. Somit konnte der hierarchische Ausbau der Kirche nicht vergessen bleiben. Er kam zum Ausdruck in zwei Bestimmungen dieser Synode.

Nachdem in den ersten drei der zwanzig Kanones gewisse Missbräuche und Unsitten, welche sich im niederen Klerus eingeschlichen hatten, gerügt und bestimmte Vorschriften dagegen erlassen waren,[1]) wandte sich das Konzil zu der nächst höheren hierarchischen Stufe, den Bischöfen, und gab genauere Anordnungen bezüglich deren Wahl. »Ein neuer Bischof,« so lautet der vierte Kanon,[2]) »soll von allen Bischöfen der Eparchie (= Provinz) aufgestellt werden. Wenn aber dies schwer ist, sei es wegen eines dringenden Notfalles oder wegen der Weite des Weges, so müssen wenigstens drei sich versammeln und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Cheirotonie (Weihe) vornehmen. Die Bestätigung des Geschehenden aber soll in jeder Eparchie dem Metropoliten zustehen.«

Mit dieser Bestimmung regelte also die Synode die Bischofswahl, indem sie über den Umfang der Wahlberechtigten, den Vorgang der Wahl und deren Bestätigung ausdrückliche und genaue Verordnungen traf.

Hatten in den ersten christlichen Jahrzehnten[3]) die Apostel selbst nach eigener Auswahl der Personen den Kirchen ihre Bischöfe gegeben, bezw. in den nachapostolischen Zeiten die

---

1) Hefele I². 376—380.

2) can. 4. conc. Nic.: *Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξαπάντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.*

3) C. J. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte. Freib. 1864. I. 140—444.

Apostelschüler unter Zustimmung der christlichen Gemeinden[1]) deren Vorsteher bestellt, so musste eine solche Praxis, welche nur in der überwiegenden und allseitig anerkannten Auktorität jener Männer Grund und Bestand haben konnte, nach deren Tode notwendig sich verlieren, um einem anderen Modus der Bischofswahlen Platz zu machen. Cyprian von Karthago beschreibt denselben in einem seiner Briefe[2]) ausführlich, und nach diesen Angaben versammelten sich einige benachbarte Bischöfe in der Stadt, welche einen Bischof erhalten sollte. Die zusammenberufene Gemeinde, die genaue Kennerin des Lebens ihrer einzelnen Glieder, wählte nun den Mann, welchen sie an ihrer Spitze zu haben wünschte und schlug ihn zur Bestätigung und Weihe den anwesenden Bischöfen vor. Diese prüften des Gewählten Glauben, Tugend, Leben und Befähigung, und wenn sie denselben für würdig befunden, nahmen sie an ihm die Ordination vor und übergaben ihm die Leitung der Gemeinde.[3])

Mit der Ausbildung der Metropolitangewalt hatte nun der Bischof der bürgerlichen Hauptstadt auch einen weitgehenden Einfluss auf die Bischofswahlen erhalten.[4]) Sicher schon geraume Zeit vor den Bestimmungen der nizänischen Synode bestätigte er vermöge seiner höheren Stellung und des grösseren Ansehens seiner Gemeinde den Gewählten und gab ihm auch vielleicht unter Assistenz von Komprovinzialbischöfen die hl. Weihe. Ersteres wenigstens lässt sich aus dem citierten vierten Kanon bei dem ganzen Charakter jenes Konziles, welches als Friedenssynode nicht schöpferisch mit neuen Organisationen auftreten, sondern nur die bereits be-

---

1) Clement. ep. 1 ad Cor. XLIV (Hefele, Patr. apost. ed. III. p. 116).

2) Cyprian. ep. 67 c. 5: Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quoque conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de ejus conversatione perspexit . . ., ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum, qui in praesentia convenerant, quique de eo apud vos litteras fecerunt iudicio, episcopatus et deferretur et manus ei . . . . imponeretur. Vgl. auch c. 4. u. epp. 55. 58. Aehnliche Bestimmungen Constit. Apost. VIII c. 4. Sie nennen als Wahltag den Sonntag und geben eine Beschreibung des Weiherituals. Ueber Wahlmissbräuche E. Löning, Gesch. d. deutsch. Kirchenrechts. I. 113 f.

3) Anders Beveregius, Synodicon sive Pandectae canonum. Oxon. 1672. tom. II. Append. p. 47; dagegen Hefele, Konziliengesch. I². 384. Löning I. 110.

4) Löning I. 111. Vgl. auch Sohm, K.-R. I. 370 f. u. o. S. 41 ff. d. Abh.

stehenden Einrichtungen und Gewohnheiten bekräftigen und befestigen wollte, mit allem Grunde erschliessen.

Unerhörte Eingriffe in solch bestehende Gewohnheitsrechte erlaubte sich nun im Anfange des vierten Jahrhunderts Bischof Meletius[1]) von Lykopolis in der Thebais, welcher in ehrgeiziger Anmassung unter anderem auch in den Sprengel des alexandrinischen Oberbischofs hinüberging und dort allein, ohne Mitwirkung von anderen Bischöfen und ohne Approbation des Metropoliten, neue Bischöfe aufstellte.[2]) Dies rief die Missbilligung und den Unwillen von ganz Aegypten hervor, und so kam es, zumal auch noch andere Streitpunkte vielleicht dogmatischer Natur hinzutraten, zu einem völligen Bruche, zu einem Schisma zwischen der Orthodoxie und der Partei der Meletianer.

Mit dem Vorgehen des Meletius war der ganze, bisher gewohnheitsgemäss gehandhabte Wahl- und Weihemodus, insbesondere aber das ebenfalls zur Gewohnheit gewordene und kraft Gewohnheit ausgeübte Bestätigungsrecht der Metropoliten angegriffen und seine Geltung in Zweifel gezogen. Das Konzil von Nicäa, welches sich mit dem meletianischen Schisma befassen musste, schon um es in seinen Ursachen klarzustellen und event. beizulegen, musste darum auch dieser Frage näher treten, erklären, was hinsichtlich der Bischofswahlen rechtens sei, und so in gesetzlicher Feststellung Klarheit und Sicherheit schaffen für alle Zukunft. Es that dies in obigem Kanon, in welchem es bestätigend bestimmte, dass nicht ein einzelner Bischof einen anderen aufstellen könne (wie dies Meletius gethan), sondern dass hierzu mindestens drei Bischöfe nötig seien, dass diese nach erfolgter Wahl um die schriftliche Zustimmung der Komprovinzialbischöfe nachzusuchen hätten und dass die Bestätigung des Ganzen dem Metropoliten zustehe.[3])

---

1) Ueber das meletianische Schisma Hefele a. a. O. I². 343—356.

2) Hefele I². 385. 346. Wie P. Rohrbach, Die Bisch. v. Alex. als Grossmacht (Berl. Diss. 1891) S. 10 u. Hefele I². 354 richtig hervorheben, lag darin zugleich auch der Versuch, sich der Obergewalt des alexandr. Bischofs zu entziehen u. sich ihm gleichberechtigt an die Seite zu stellen.

3) Das suffragium fraternitatis (Cypr. ep. cit. 67 c. 5) war damit nicht in Wegfall gekommen vgl. Mansi VII. 450: *ὥστε ψηφίζεσθαι μὲν παρὰ τῶν ἑκάστης μητροπόλεως κληρικῶν καὶ κτητόρων καὶ λαμπροτάτων ἀνδρῶν κ. τ. λ.* Die *λαμπρότατοι* sind Männer senatorischen Ranges, Löning I. 114 Anm. 2. Ueber irrige Auslegung des Canons durch die Synoden v. Nicäa (787), Konstantinopel (869/70) und die griech. Kommentatoren Hefele I². 385 f. Versuche, das Volk auszu-

Im schärfsten Gegensatze zu diesen unseren Ausführungen steht die Ansicht Sohm's. Er behauptet, dass das Konzil von Nicäa mit seinem vierten Kanon dem Bischofe der bürgerlichen Hauptstadt das Bestätigungsrecht der Bischofswahlen nicht schon bekräftigt, sondern überhaupt erst verliehen habe, und er folgert diesen Satz einzig aus dem Umstande, dass das Konzil »nirgends, wie es sonst in anderen Fällen thut, auf das kirchliche Herkommen oder den kirchlichen „Kanon" sich berufe;« es heisse »vielmehr nur: so „geziemt es sich am besten", so „hat die grosse Synode es beschlossen".«[1])

Wir können niemals dieser gegnerischen Aufstellung beipflichten; denn sie beruht auf einer völligen Verkennung der Aufgabe und des Charakters der nicänischen Synode. Diese wollte nämlich nicht, wie Sohm glaubt, in schöpferischer Kraft neue Institutionen ins Leben rufen, sondern ihr Gepräge ist, wie wir bereits hervorhoben, das einer Friedensversammlung, welche nur längstbestehende und allgeheiligte Rechte anerkennen und deshalb jede Neuerung von der Kirche fernhalten will. Ihre Canones[2]) tragen nur zu deutlich diesen Charakter. So beruft sich can. 1 für seine Bestimmungen hinsichtlich der Verschnittenen auf den κανών, can. 2 bezeichnet allzu voreilige Taufen und Weihen von Neubekehrten als παρὰ τὸν κανόνα ἐκκλησιαστικόν geschehen, nach can. 5 soll die alte Bestimmung in Kraft bleiben, wonach derjenige, welcher von den Einen ausgeschlossen ist, von den Andern nicht wieder zugelassen werden darf. Kanon 6 will auch fernerhin »die alte Sitte in Geltung wissen«, welche einigen Kirchen gewisse Vorrechte zugestanden hat, can. 7 bestätigt dem Bischof von Jerusalem die ihm »nach Gewohnheit und alter Ueberlieferung« zukommende Ehrenstellung, can. 9 und 10 weisen mit Berufung auf den κανών unrechtmässig Geweihte zurück, can. 13 will inbetreff der Sterbenden den παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος auch jetzt noch beachtet haben. Kanon 15 bedauert, dass παρὰ τὸν κανόνα die verderbliche Sitte der Translationen mancherorts noch bestehe, can. 16 spricht von solchen, welche, τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα missachtend, ihre Kirchen verlassen

---

schliessen conc. Laodic. can. 13 (Hefele I². 759 f.), Gregor. Naz. orat. 18. (Opp. Paris. 1788, I. 356). — Unserem Kanon conforme Bestimmungen can. 20 conc. Arel. (314), can. 12 conc. Laodic., can. 19 conc. Antioch. (341), can. 13 cod. eccl. Afric. u. s. w.

1) Sohm I. 372—375.

2) Hefele I². 376—431.

und can. 18 rügt es, dass dem κανών und der συνήθεια zuwider Diakonen den Priestern die Eucharistie reichen und παρὰ κανόνα καὶ παρὰ τάξιν zwischen den Presbytern sitzen. Und auch die anderen Kanones, welche sich für ihre Bestimmungen nicht ausdrücklich auf frühere kirchliche Satzungen berufen, sind doch thatsächlich auf der Grundlage und in stillschweigender Berücksichtigung älterer Verordnungen und Gewohnheiten erfolgt: so die Kanones 8, 11, 12, 14, 17, 19 und 20, welche sich mit den lapsi, dem Zinsnehmen, der Aufnahme bekehrter Häretiker u. s. w. befassen. Wie es nun in diesen Bestimmungen trotz des Fehlens eines Hinweises auf den kirchlichen »Kanon« sich nicht um »Neuschöpfungen«[1]) handelt, so liegt auch kein Grund und keine Berechtigung vor, in dem Inhalte des vierten Kanons, welcher sich ebenfalls nicht ausdrücklich auf das kirchliche Herkommen beruft, eine »Neuschöpfung« zu vermuten. Und man darf dies um so weniger, als einerseits der ganze Tenor, die ganze Fassung dieses Kanons auch nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür bietet, andererseits aber das Vorgehen des Bischofs Meletius seine Aufstellung völlig erklärt. Uebrigens war der früher geschilderte Kampf um das Recht der Bestätigung der Bischofswahlen, welchen auch Sohm kennt,[2]) zur Zeit des Nicänums sicher längst entschieden. Wer hatte nun gesiegt? Hatten die Bischöfe die Herrschsucht der Metropoliten gedämpft, dann konnte bei dem numerischen Uebergewichte der ersteren der can. 4 vom nicänischen Konzile gar nicht erlassen werden; ebenso wenn der Kampf unentschieden geblieben war, was aber nicht anzunehmen ist. Die Aufstellung und Annahme unseres Kanons erklärt sich also nur dann, wenn die Metropoliten früher ihre Ansprüche auf die Bestätigung der Neuwahlen durchgesetzt und sich schon Jahrzehnte lang im ungestörten Besitze und in der allseitig anerkannten Ausübung dieses Rechtes befunden hatten. Mithin kann bei unserem Kanon nicht von einer »Neuschöpfung«, sondern nur von einer ausdrücklichen Bekräftigung eines den Metropliten bereits früher erworbenen Rechtes gesprochen werden.[3])

---

1) Sohm I. 375.
2) Sohm I. 369—372.
3) Sohm I. 373 behauptet ferner, dass die Metropoliten ausser dem ihnen vom Nicänum »verliehenen« Rechte der Bestätigung der Bischofswahlen keine andere Befugnis gehabt hätten, speziell nicht die Berufung und Leitung der Provinzialsynoden. Er begründete dies letztere damit, dass das Nicänum »für die Pro-

Mit einer solchen Bekräftigung war aber zugleich ein wichtiger Schritt vorwärts gethan im Verfassungsleben der Kirche. Nicht nur, dass ein bereits bestehender Wahl- und Weihemodus nun gesetzlich geregelt und gewisse Rechte festgelegt waren, — was vielmehr die Hauptsache und der Schwerpunkt jener synodalen Verordnung ist, auch die ganze, schon so lange ausgebildete Metropolitanverfassung der orientalischen Kirche erhielt als solche ihre feierliche Bestätigung und Sanktion. Die vergangene und

---

vinzialsynode weder den Satz habe, dass sie vom Metropoliten einzuberufen, noch dass sie von ihm zu leiten sei«; dies finde sich erst in den Satzungen des antiochenischen Konzils v. J. 341. Aber diese Behauptung basiert auf der falschen Voraussetzung, dass den hauptstädtischen Bischöfen vor dem Zusammentritt der nizänischen Synode irgendeine Sonderstellung auf den Provinzialkonzilien nicht zustand. Einer solchen Auffassung gegenüber ist aber entschieden festzuhalten, dass das Recht der Berufung und der Leitung jener Partikularsynoden sicher schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts unbestritten in den Händen jener Bischöfe ruhte und überhaupt wohl als die chronologisch erste ihrer Befugnisse über die Eparchie betrachtet werden muss. Dem Konzile von Nicäa war es mithin völlig unmöglich, diese Sonderrechte den hauptstädtischen Bischöfen erst zu verleihen. Dieselben aber in seinen Kanones noch besonders hervorzuheben und ausdrücklich zu bestätigen, hatte es gar keinen Grund; denn sie waren ja nicht, wie das Bestätigungsrecht der Neuwahlen seitens der Metropoliten, angegriffen und verletzt worden. Im Gegenteil, sie waren so alt, so allgemein anerkannt und selbstverständlich, dass eine Bekräftigung derselben als überaus überflüssig und wunderlich erscheinen musste. Auch nicht die beiden von Sohm herangezogenen Kanones der antiochenischen Synode (341) vermögen sodann seine Behauptung zu begründen. Denn can. 16 bestimmt, dass ein Bischof nur von einem vollständigen Konzile in einen freien Sprengel versetzt werden könne, und giebt dann die Erklärung: »Ein vollständiges Konzil ist aber dasjenige, auf welchem auch der Metropolit zugegen ist.« Von einer Uebertragung besonderer Synodalrechte auf den hauptstädtischen Bischof ist also gar keine Rede. Veranlassung und Zweck dieser Bestimmung ergiebt sich aber klar aus dem 20. Kanon desselben Konziles; denn in diesem Canon heisst es: »Es ist aber nicht erlaubt, dass Bischöfe für sich Synoden halten ohne die, welchen die Metropolen anvertraut sind.« Das Konzil rügt also die Thatsache, dass manche Synoden mit absichtlicher Umgehung des Metropoliten von einfachen Bischöfen einberufen worden waren; es hält dies einer kirchlichen Regel zuwider und erinnert deshalb an dieselbe. »Der Metropolit hat die Eparchiegenossen zu berufen.« Vgl. Hefele I². 518 f. Von einer Ueberweisung neuer Rechte an den Bischof der Hauptstadt ist also auch in can. 20 der antiochenischen Synode (341) keine Rede. Unter den eigenmächtig berufenen Synoden (can. 20 Antioch.) sind zudem nicht, wie Sohm I. 373 Anm. 13 will, solche zu Zwecken der Bischofswahlen zu verstehen; denn einmal verlangte das Nicänum (vgl. can. 4. 5) hierzu gar keine Synoden (unrichtig also Sohm I. 373. 374), noch viel weniger aber die Zusammenberufung der Provinzialbischöfe zum Wahlakte von seiten des Metropoliten. — Uebrigens nennt Sohm I. 352 f. im Widerspruche mit I. 373 die Bischöfe von Tarsus, Cäsarea, Bostra bereits für das 3. Jahrh. »bevorrechtet« (!!) in den Provinzen Cilicien, Kappadocien, Arabien.

fertig vorliegende Entwickelung, dass nämlich eine unter einem gewissen Gesichtspunkte vorgenommene Zusammenfassung von kirchlichen Gemeinden ein Haupt hatte in einem Oberbischofe, welcher durch bestimmte Rechte innerhalb dieser Gemeinden seine Obergewalt bethätigte und zeigte, war jetzt nicht mehr stillschweigend, wie hisher, sondern ausdrücklich und formell anerkannt und gebilligt.

Indem aber die Kirche diese Sanktion vornahm, genehmigte und bestätigte sie zugleich auch die Grundlagen, auf denen sich diese Metropolitanverfassung vollzogen hatte. Denn in dem von ihr ausgesprochenen Kanon setzt sie implicite die vollständige Anlehnung und Identität ihres hierarchischen Aufbaues mit dem des Staates voraus, die weltliche Hauptstadt ist zugleich auch die kirchliche Metropole, die politischen Provinzialgrenzen bilden den Umfang der ihrigen und die Bezeichnung dieser weltlichen Verwaltungskreise (ἐπαρχία) ist identisch mit der Benennung der entsprechenden kirchlichen Bezirke. Denn es ist doch wohl unzweifelhaft, dass mit dem Worte ἐπαρχία[1]) nicht ein von der Kirche selbständig umschriebener und von der staatlichen Provinz verschiedener Gebietsteil gemeint ist, sondern dass es die bürgerliche Provinz bezeichnet, welche die Kirche auch in ihrer Verwaltung als ein abgeschlossenes Ganzes betrachtet.[2]) Und noch viel weniger kann es angezweifelt werden, dass unter der Bezeichnung μητροπολίτης nicht etwa eine nach Ort und Personen wechselnde Würde verstanden ist, sondern dass damit eine dem Bischofssitze der welt-

---

1) ἐπαρχία = provincia (etymologische Erklärung bei Marquardt, Röm. Staatsverw. I². 497 Anm. 2) ist der einem Konsul oder Prätor zugewiesene Amtskreis. Marquardt a. a. O. I². 498. Vgl. die Definition des Macar. Ancyr. c. Barl. c. 19: ἐπαρχία λέγεται ἡ ἑκάστης μητροπόλεως ἐνορία. (Die Form ἐπαρχεία C. I. G. 1133. 1327. 2065 etc.) Bisweilen findet es sich zur Bezeichnung von Landschaften, welche nicht für sich einen Statthalter halten, sondern nur in Verbindung mit anderen z. B. Ταρσὸς μητρόπολις τῶν γ̅ ἐπαρχειῶν Καρίας, Ἰσαυρίας, Λυκαονίας. Eckhel, Doctr. Num. III. p. 75. Mionnet III. 360 n. 451, 634 n. 478. Suppl. VII. 265 n. 429. Ueber das Alter dieser Münzen und Inschriften Kuhn, Verfass. II. 204. 205; dort noch weitere Beispiele. Einen Komplex von Provinzen bezeichnet es Letronne, Rec. des inscript. grecq. et lat. de l'Egypte (Paris 1842 suiv.) n. CCCIX: ἡγεμὼν τῆς ἐπαρχίας (scil. Αἰγύπτου). Ueber ganz allgemeine Bedeutungen Pauly, Realencycl. Bd. VI. 135. Henr. Stephanus, thes. graec. ling. s. v. ἐπαρχία.

2) F. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Bonn 1853. S. 1—13. Hefele I². 382 f. Kattenbusch, Vergleich. Konfessionskunde I. 82.

lichen Hauptstadt (*μητρόπολις* [1])) ständig anhaftende Benennung gebraucht ist. Es geht dies klar hervor aus dem ganzen Zusammenhange der synodalen Bestimmung wie auch aus den faktischen Zuständen, welche dieser Kanon bereits antraf und die er sicher nicht ändern wollte. Zu allem Ueberflusse sagt es uns aber auch noch auf das deutlichste eine Verordnung der Provinzialsynode zu Antiochien in encaeniis (can. 9) vom Jahre 341, welche sich offenbar auf unseren Kanon stützt und lautet: [2]) »Die Bischöfe einer jeden Provinz sollen wissen, dass der in der Metropole vorstehende

---

1) *μητρόπολις* (Eckhel IV. p. 273—275 eine Aufzählung derselben, p. 275—282 eine etymologische Ableitung des Wortes) bezeichnet anfangs nur die »Mutterstadt« von Colonieen Thucyd. I. 34; Pind. Pyth. IV. 20; Aesch. Pers. 895; Sophocl. Oedip. C. 708. Herod. VII. 51. In der Kaiserzeit nur noch selten mit diesem Sinne z. B. bei Heraklea in Bithynien (*Ἡρακλεωτᾶν ματρὸς ἀποίκων πόλιων* Eckhel II. 418. Mionnet II. 440. 443), Tyrus (*τῇ πόλει Τυρίων, τῆς ἱερᾶς — μητροπόλεως Φοινείκης καὶ ἄλλων πόλεων* Mommsen, Berichte d. sächs. Ges. 1850 S. 57. Eckhel IV. p. 277) und Milet (*μητροπόλεως πολλῶν καὶ μεγάλων πόλεων ἔν τε τῷ Πόντῳ καὶ τῇ Αἰγύπτῳ καὶ πολλαχοῦ τῆς οἰκουμένης* C. I. G. 2878). Allgemein ist die Hauptstadt der Provinz damit bezeichnet (Procop. de aed. V. 4: *ἐξ οὗ δὴ* (Caesarea Cappad.) *καὶ εἰς μητροπόλεως ἀξίωμα ἦλθεν· οὕτω γὰρ πόλιν τὴν πρώτην τοῦ ἔθνους καλοῦσι Ῥωμαῖοι.* Vgl. auch de bell. Goth. II. 33). Nach Hadrian (Monceaux, de com. Asiae p. 99 ist nach Marquardt I[2]. 343. 345 zu berichtigen) führen auch andre Städte Asiens ausser Ephesus diese Benennung als Ehrentitel, Thyatira (Ptolem. Geog. V. 2, 16), Smyrna (C. I. G. 3202. 3197), Sardes (C. I. G. 3467. Mionnet IV. 128. 138); die eigentliche Hauptstadt hat den Zusatz *πρώτη πασῶν καὶ μεγίστη* (Marquardt I[2]. 343; dortselbst auch die 3 Klassen der asiat. Städte, deren erste die *μητροπόλεις* bildeten). Ueber Titularmetropolen in Pamphylien Marquardt I[2]. 378, in den andren Provinzen Eckhel IV. 280. Wurden mehrere Provinzen zu einer vereinigt, so behielten die früheren Metropolen ihren Titel bei. Marquardt I[2]. 389 f. 343. — *μητρόπολις τοῦ νομοῦ* = Sitz der Verwaltung eines *νομός* in Aegypten Kuhn II. 501. — In dem allgemeinen Sinne von Ursprung = *μήτηρ* = *μητρόπολις* Thes. graec. ling. ab Henr. Stephano s. v. *μητρόπολις*. — *μητροκωμίαι* d. h. in Ermangelung einer Stadt zum Hauptorte eines Distriktes ernannte Dörfer, finden sich in Syrien Waddington n. 2396. 2480 (2497); 2524 = C. I. G. 4544.

2) *Τοὺς καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπους εἰδέναι χρὴ τὸν τῆς ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον καὶ τὴν φροντίδα ἀναδέχεσθαι πάσης τῆς ἐπαρχίας, διὰ τὸ ἐν τῇ μητροπόλει πανταχόθεν συντρέχειν πάντας τοὺς τὰ πράγματα ἔχοντας.* Harduin I. 595. Hefele I[2]. 516. 383. — Richter-Dove, Kirchenrecht (8. Aufl.) S. 37 Anm. 2 und Kattenbusch I. 91 setzen diesen Kanon mit Unrecht in Parallele zu Iren. adv. haer. III. 3, 1: Ad hanc enim ecclesiam propter potiorem (potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, h. e., eos qui sunt undique fideles . . .; denn nach can. 9 Antioch. hat das *συντρέχειν* erst eine principalitas geschaffen, während nach Iren. die ursprünglich vorhandene, nicht aber durch ein *συντρέχειν* entstandene kirchliche principalitas ein omnem convenire ecclesiam verlangt.

Bischof auch die Sorge hat über die ganze Provinz, weil alle, welche Geschäfte haben, von allen Seiten in der Metropole zusammenkommen. Deshalb wurde bestimmt, dass er auch in der Ehre den Vorrang habe, und dass die übrigen Bischöfe ohne ihn nichts weiteres thun dürfen — gemäss dem altgiltigen Kanon unserer Väter,[1]) — als nur das allein, was die Paroikie (= Sprengel, Bistum) eines Jeden betrifft.« Unter der Metropole, »wohin alle, welche Geschäfte haben, zusammenkommen,« ist offenbar die weltliche Hauptstadt verstanden, welche als Mittel- und Sammelpunkt allen Verkehres Bewohner aus den verschiedensten Teilen der Provinz in ihren Mauern erblickte, und »der in einer solchen Metropole vorstehende Bischof« ist der *μητροπολίτης*, welchem das *κῦρος τῶν γινομένων* bei einer bischöflichen Wahl, dann aber überhaupt die Oberleitung der ganzen Provinz zukommt.[2])

Doch mit einer solch einfachen Erwähnung und Bestätigung bestehender Verfassungsformen und der auf ihnen aufgebauten Regelung gewisser Rechts- und Jurisdiktionsverhältnisse ist der Sinn und Zweck des Kanons noch nicht erschöpft, seine Bedeutung und Tragweite ist vielmehr entschieden grösser, da sich in ihm ein für die hierarchische Gliederung allgemein giltiger Grundsatz ausspricht, eine Regel und Norm, welche die Grundlinien der kirchlichen Verwaltung — zum erstenmale ausdrücklich — auch für die Zukunft und für alle neu eintretenden Fälle festlegte. Denn nicht für einen einzelnen, vorliegenden Fall gab die Synode eine Bestimmung über Vorgang und Wahlberechtigung bei einer Bischofswahl, sondern diese Bestimmung trug ein allgemein giltiges und allgemein bindendes Gepräge. Indem sie aber sich für alle Fälle und Zeiten Geltung vindicierte, wollte sie auch, dass auf denselben

---

1) *κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα τῶν πατέρων ἡμῶν κανόνα.* Kattenbusch a. a. O. versteht darunter die in voriger Note zitierte Irenäusstelle; aber diese enthält ja gar keine Bestimmung über die Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe; gemeint ist can. 4 Nic.

2) *μητροπολίτης* = *ἔξαρχος τῆς ἐπαρχίας* in can. 6 Sardic. (343); doch wird letztere Bezeichnung im 5. Jahrh. den Obermetropoliten immer mehr reserviert vgl. Hinschius, Kirchenrecht I. 577. *Ἀρχιεπίσκοπος* wird erstmals im 4. Jahrh. vom Bischofe von Alexandrien gebraucht (Athanas. apol. II. c. Arian. Migne S. G. t. XXV. p. 377; vgl. dazu Maassen S. 21 Anm. 12a), auf den Synoden zu Ephesus (431 und 449) von den Bischöfen von Rom, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Cäsarea in Kappadocien (Mansi IV. 1123. 1227. 1238. VI. 651. 627. 855), auf dem Konzile von Chalcedon (451) auch vom Bischof von Konstantinopel (vgl. can. 28 Chalc.). Seit dem 6. Jahrh. wird die Bezeichnung archiepiscopus auch den einfachen Metropoliten beigelegt vgl. Hinschius II. 6. I. 546.

in ihr ausgesprochenen Grundlagen, in derselben in ihr angegebenen Weise und unter Berücksichtigung der von ihr bestätigten Vorrechte die Bischofswahlen immerdar vor sich gehen sollten. Wenn auch nicht verbis expressis, so ordnete sie also doch wenigstens implicite zugleich an, dass für die Zukunft die weltlichen Provinzen des römischen Reiches auch in kirchlicher Hinsicht eine abgeschlossene und für sich bestehende Einheit bilden, dass der Episkopat einer solchen einen zusammengehörigen Verband darstellen und dass dem Bischofe der Hauptstadt ein für allemal die Oberaufsicht und Oberleitung in diesem Provinzialsprengel zustehen sollte. Sie erhob also, wenn auch nicht mit Worten, so doch durch die That, den engsten Anschluss, die innigste, ausnahmslose Assimilation zwischen kirchlicher und weltlicher Einteilung und Verwaltung zu einem Grundsatz für alle späteren Zeiten, zu einem immer bindenden Gesetz.[1])

Es ist nun gewiss eigenartig, dass das Konzil das Prinzip des Anschlusses an die zivilen Dispositionen des Staates nicht mit klaren Worten als solches aussprach. Aber die thatsächlichen Verhältnisse waren sicher bereits zu weit und allgemein nach dieser Hinsicht vorgeschritten, als dass eine solche Erklärung noch notwendig erschienen wäre, und so legte man indirekt, durch Regelung von damit zusammenhängenden Spezialfragen, den schon längst durch eine Fülle von Einzelthatsachen zur generellen Uebung und Einführung gebrachten Grundsatz fest.[2])

Es lag einerseits in dieser synodalen Bestimmung ein entschiedener Fortschritt gegen früher. Denn bis dahin hatte die Kirche keine derartigen ausdrücklichen Normen gegeben, die Entwickelung der Hierarchie und Organisation war vielmehr sich selbst und Zufälligkeiten[3]) überlassen gewesen. Richtpunkte allerdings für ihre Entfaltung hatte sie in der Art und Weise der Verkündigung des Evangeliums, in ihrem Kampfe gegen den kaiserlichen Kultus, sowie in anderen äusseren Umständen gefunden, und so war es möglich, dass sie in völlig einheitlicher Verfassung und Gliederung emporwachsen konnte. Andererseits spricht aber doch auch ein konservativer Geist aus diesem Kanon, ein treues Fest-

---

1) Hefele I². 383. Maassen a. a. O. S. 9. — Kattenbusch I. 80, Sohm I. 377, E. Friedberg, Lehrb. d. kath. und evang. Kirchenrechts (4. Aufl. Leipz. 1895) S. 26 lassen ohne allen Grund erst die Synode von Antiochien 341 (can. 9 s. o.) zum erstenmale ausdrücklich diesen Gesichtspunkt aussprechen.

2) Kattenbusch, Konfessionskunde I. 81. 82.

3) Vgl. § 1—3 dieses Abschn.

halten an der historischen Entwickelung und derjenigen Gestalt, welche die kirchliche Organisation im Laufe der Zeit sich selbst gegeben hatte. Sie erhält jetzt ihren Abschluss, ihre Krönung durch einen gesetzgeberischen Akt: die weltliche Provinz bleibt zugleich auch kirchliche Provinz, die bürgerliche Hauptstadt bleibt kirchlicher Mittelpunkt und ihr Bischof Oberhaupt und Obervorsteher des um sie politisch gruppierten Bezirkes. —

Bei einer solch engen Identifizierung von kirchlicher und weltlicher Provinz war es naturgemäss ausgeschlossen, dass innerhalb einer bürgerlichen Provinz etwa zwei oder mehrere kirchliche Provinzen mit einer entsprechenden Anzahl von Metropoliten bestehen durften. Eine jede kirchliche Eparchie musste sich eben mit den Grenzen einer weltlichen als kongruent erweisen, und deshalb war eine kirchliche Teilung einer weltlichen Eparchie unmöglich.[1]) Zwei treffende Beispiele hierfür bietet uns das Konzil von Chalcedon (451).

Der Bischof Eustathius von Berytus hatte es bei dem Kaiser Theodosius II. erwirkt, dass dieser, ohne damit zugleich eine Teilung der bürgerlichen Provinz vorzunehmen, sechs Städte (Byblus, Botrys, Tripolis, Orthosias, Arcas und Antarados) von dem Metropolitangebiet des Bischofs Photius von Tyrus, der Provinz Phoenicia prima, losriss, dieselbe als eine neue kirchliche Provinz mit der Metropole Berytus ihm übergab und ihn selbst zum Metropoliten erhob. Photius nun klagte auf der Synode gegen eine solche Verletzung der Kanones und man gab ihm Recht. Auf Grund der nicänischen Bestimmungen (can. 4), so erklärte die Synode, dürfte in der Einen (weltlichen) Provinz auch nur eine Metropole (und damit natürlich auch nur Eine kirchliche Provinz) sein, nicht aber mehrere.[2]) Diesen Entscheid bekräftigte sie zugleich durch Androhung einer schweren Strafe gegen all seine Uebertreter.[3])

---

1) Anders war es später in Gallien. Hier teilte Papst Leo I. durch ein Schreiben vom 5. Mai 450, um den alten Streit zwischen Vienne und Arles zu schlichten, die Provinz Vienne in zwei Metropolitansprengel, ohne dass eine Teilung der bürgerlichen Provinz stattgefunden hätte. Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts I. 15. 490 f.

2) Hefele II². 462—464. Maassen a. a. O. S. 9. 10.

3) conc. Chalc. can. 12 befasst sich mit dieser Sache: Ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, ὥς τινες παρὰ τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς θεσμοὺς προσδραμόντες δυναστείαις, διὰ πραγματικῶν βασιλικῶν τὴν μίαν ἐπαρχίαν εἰς δύο κατέτεμον, ὡς ἐκ τούτου δύο μητροπολίτας εἶναι ἐν τῇ αὐτῇ ἐπαρχίᾳ· ὥρισε τοίνυν ἡ ἁγία σύνοδος, τοῦ λοιποῦ μηδὲν

Im anderen Falle handelt es sich um einen Streit um die Metropolitangerechtsame zwischen den Städten Nicomedia und Nicäa.[1]) Letzteres hatte durch ein Reskript der Kaiser Valentinian und Valens den Rang einer Metropolis[2]) und die gleichen Privilegien, wie sie Nicomedien besass, erhalten, wenn es auch dieser eigentlichen Metropole immer noch politisch unterstellt blieb. Aus dieser neuen Würde seiner Stadt hatte nun Bischof Anastasius Metropolitanrechte abgeleitet und auch in Basilinupolis ausgeübt, welches zum Sprengel des Bischofs Eunomius von Nicodemien gehörte. Dieser erhob sich gegen solche Anmassung auf dem Konzile von Chalcedon, und dasselbe gab ihm Recht, indem es auf den Antrag des Bischofs Atticus von Neapolis in Altepirus entschied, dass eine jede Provinz den Kanones gemäss nur Einen wirklichen Metropoliten haben dürfe, dass also Nicäa mit dem blossen Ehrentitel sich begnügen müsse.[3])

Bildete so nach der nicänischen Verordnung eine ganze weltliche Provinz die Machtsphäre eines Metropoliten, so durfte es andererseits aber auch nur Eine ganze Provinz sein, worüber sich die Obergewalt des hauptstädtischen Bischofs erstreckte. Denn Provinz und Metropole waren durchaus notwendige Korrelate nach der Auffassung und Bestimmung des nicänischen Konzils, wie uns dies Papst Bonifacius I. (418—422) versichert, welcher in einem Briefe an Bischof Hilarius von Narbonne schreibt: Jedermann sei die Verordnung der Synode von Nicäa bekannt, wonach über einer

---

*τοιοῦτον τολμᾶσθαι παῤ ἐπισκόπου, ἐπεὶ τὸν τοιοῦτο ἐπιχειροῦντα ἐκπίπτειν τοῦ οἰκείου βαθμοῦ.* Hefele II². 516 ff.

1) Schon zu Dio Chrysostomus Zeiten stritten beide Städte *περὶ πρωτείων.* Näheres bei Marquardt I². 344 Anm. 1.

2) Nicomedien Metropolis schon unter Caligula Mionnet Suppl. V. 170 n. 983; Hauptstadt der Provinz seit Domitian Eckhel II. 399; vgl. C. I. G. 1720. 3771. Nicäa bei Strabo 12 p. 565 ebenfalls *μητρόπολις τῆς Βιθυνίας;* auf Münzen Eckhel II. 427. Mionnet II. 451. Später ohne den Titel *μητρόπολις,* sucht ihn aber, allerdings ohne Erfolg, zu usurpieren; vgl. das interessante Detail bei Marquardt I². 355 Anm. 8.

3) *τὴν μὲν αὐθεντίαν τοῦ μητροπολίτου ἐν ταῖς κατὰ Βιθυνίαν ἐκκλησίαις ὁ Νικομηδείας εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος ἕξει, τοῦ Νικαίας τὴν τιμὴν μόνην τοῦ μητροπολίτου ἔχοντος, ὑποκειμένου δὲ κατὰ μίμησιν τῶν ἄλλων ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας τῷ τῆς Νικομηδείας.* Hefele II². 497—499. Jahrbücher für protest. Theol. XII (1886) S. 343 f. Das Rescript des Kaisers an Nicomedien Marquardt I². 344 Anm. 1.

jeden Provinz ein Metropolit stehen müsse und Niemand zwei Provinzen unter seiner Jurisdiktion haben dürfe.[1])

Sein Vorgänger Innocenz I. (401—417) zwar hatte, wie Maassen, Kraus,[2]) Czwalina, Ohnesorge[3]) u. A. behaupten, eine von dieser völlig abweichende Entscheidung gegeben, indem er dem Bischof Alexander von Antiochien erklärte: es sei nicht angemessen, dass die Kirche Gottes nach dem Wechsel weltlicher Einrichtungen geändert werde und Ehrungen und Teilungen sich gefallen liesse, welche der Kaiser seinerseits vornehme.[4]) Auf den ersten Blick scheint eine solche Antwort in der That sich im schroffen Gegensatze zu befinden zu der Ansicht, welche Bonifacius I. später dem narbonnensischen Bischofe gegenüber aussprach. In Wirklichkeit aber steht das Schreiben Innocenz I. nicht nur in keinem Widerspruche, sondern im schönsten Einklange mit dem angeführten Briefe seines Successors. Dies erhellt schon aus der Anfrage, auf welche diese Antwort erteilt wurde. Der Bischof von Antiochien hatte nämlich bei dem von Rom angefragt, »utrum divisis imperiali iudicio provinciis, ut duo metropoles fiant, sic duo metropolitani episcopi debeant nominari.«[5]) Maassen und Czwalina fassen nun diese Frage so auf, als sei eine bürgerliche Provinz in zwei, und zwar eine jede mit selbständiger Verwaltung, geteilt worden, und der Bischof von Antiochien, welchem als »Patriarch« der Diözese Oriens die Ueberwachung und Oberleitung der ganzen hierarchischen Gliederung obgelegen, sei im Unklaren darüber gewesen, ob nun auch eine kirchliche Teilung und eine dementsprechende Umänderung der kirchlichen Organisation zu erfolgen

1) S. Bonif. I. ep. 12: Nulli videtur incognita synodi Nicaenae constitutio, quae ita praecipit, ut eadem prope verba ponamus: per unamquamque provinciam jus metropolitanos singulos habere debere, nec cuiquam duas esse subjectas. Harduin. I p. 1240.

2) Maassen a. a. O. S. 4; Kraus, K.-G. 4. Aufl. Trier 1896. S. 175.

3) Czwalina, Das Verzeichnis d. röm. Provinzen vom J. 297. Progr. Wesel 1881. S. 14. W. Ohnesorge, Die röm. Provinzliste von 297, Teil I. Progr. Duisburg 1889. S. 25.

4) Innoc. I. ep. 24 (18): non (esse) vere (Mommsen zu Polem. Silv. laterc. in Abh. der sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. III. S. 259 Anm. 11 hat e re) visum est ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei eccelesiam commutari, honoresque aut divisiones perpeti, quas pro suis causis faciendas duxerit imperator. Harduin. I. 1013. Die Uebersetzung Maassen's und Czwalina's (»und dass die Teilungen, welche der Kaiser vornehme, auch auf die Kirche eine Rückwirkung äusserten«) ist frei und ungenau.

5) Innoc. I. ep. cit. Harduin l. c.

habe. Aber ganz abgesehen davon, dass man bei einer solchen Auffassung eine ganz andere Form der Frage erwartet hätte, etwa den Wortlaut »utrum divisis — provinciis, ut duae provinciae civiles, sic duae provinciae ecclesiasticae debeant instrui,« erscheint eine derartige Deutung dieser Stelle auch aus dem Grunde durchaus unwahrscheinlich, dass nämlich bis dahin, so oft eine bürgerliche Neueinteilung von Provinzen vor sich gegangen war, jedesmal die abgegrenzten und selbständig gewordenen Bezirke sich auch als ein kirchlich-selbständiges Ganzes gefühlt und zu einer eigenen Eparchie konstituiert hatten. Wir erkennen dies deutlich z. B. aus einem Vergleiche der Synodalunterschriften von Nicäa (325) und Konstantinopel (381), in welch' letzteren diejenigen Provinzen, welche nach 325 durch Teilung schon bestehender eingerichtet worden waren, nun auch als kirchliche erscheinen,[1]) indes von Streitigkeiten unter den alten und neuen Metropolitansitzen, soweit wir wissen, nur in einem Falle die Rede ist.[2]) Es ist also dem ganzen Oriente als selbstverständlich und notwendig erschienen, dass die Kirche diesen Aenderungen des Staates sich anzuschliessen habe. Bei solchen Verhältnissen ist aber die Auffassung entschieden von der Hand zu weisen, dass sich der Bischof von Antiochien trotz einer ihm bekannten, schon lange und oft geübten Praxis, welche sich als die authentische Auslegung und Ausführung des vierten nicänischen Kanons betrachtete, noch zur Aufklärung an den römischen Bischof gewandt haben sollte.

Der Sinn dieser Anfrage ist vielmehr ein ganz anderer. Er ergiebt sich uns aus dem in ihr enthaltenen eigenartigen Umstande, dass als die Folge der kaiserlichen Teilung einer Provinz nicht zwei Provinzen, sondern nur zwei Metropolen angegeben werden. Dies weist uns darauf hin, **entweder**, dass hier von einer Provinzialteilung nur in einem übertragenen Sinne die Rede ist, dass vielmehr einer jener Fälle vorlag, in welchem der Kaiser einer Stadt den Rang (honores) einer Metropolis verlieh; **oder** aber — und

---

1) Vgl. Kuhn in Jahrb. für klass. Phil. 1877. Bd. 115. S. 717. In der orientalischen Diözese waren es Augusta Euphratensis und Osroëne; in der asiatischen Diözese Lycaonia, Phrygia secunda; in der pontischen Cappadocia secunda.

2) Als um das Jahr 371 durch K. Valens die Provinz Kappadocien geteilt wurde, betrachtete sich B. Anthimus von Thyana mit ausdrücklicher Berufung auf can. 4. Nic. als Metropoliten von Cappadocia secunda. Dies wollte aber Basilius von Cäsarea nicht gelten lassen und so kam es zum Streit zwischen beiden, der zu Ungunsten des Basilius ausfiel. Vgl. darüber F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. VII. Basilius von Cäsarea S. 45 f. (2. Aufl. Stuttg. 1875).

dies ist das wahrscheinlichste —, dass der Kaiser eigenmächtig (pro suis causis) eine Teilung einer **kirchlichen** Provinz vorgenommen und eine Stadt zur zweiten kirchlichen Metropole (honores) ernannt hatte, wie dies ja auch in dem von uns oben angeführten [1]) Falle in der Provinz Phoenicia prima (Tyrus und Berytus) später geschah. Die Annahme eines solchen, vom Konzile zu Nicäa nicht vorgesehenen, jetzt vielleicht zum erstenmale auftretenden Falles erklärt denn auch, dass der Patriarch von Antiochien im Zweifel sein und sich fragend an den Bischof von Rom wenden konnte; sie, und zwar sie allein, erklärt auch die sonst eigenartige, weil im grellsten Gegensatze zu den kanonischen Bestimmungen sich befindende Antwort des römischen Papstes, welcher die Uebergriffe der oströmischen Kaiser zurückwies und die Abhängigkeit der orientalischen Kirche von den staatlichen Organisationen nicht noch weiter getrieben haben wollte, als es bereits in den nicänischen Kanones geschehen war. Denn eine Verletzung dieser Satzungen, wie dies Maassen's und Czwalina's Auffassung implicite thut, darf man in der Antwort des Papstes nur dann sehen, wenn schwerwiegende Gründe dafür sprechen und andere Erklärungen den Stempel der Unwahrscheinlichkeit auf ihrer Stirne tragen würden.

Somit ist die gegnerische Ansicht entschieden abzuweisen und zuzugeben, dass die Antwort Innocenz I. sich in voller Harmonie mit jener seines Nachfolgers Bonifacius befand. Wie diesem, so waren auch jenem die nicänischen Satzungen bekannt und er suchte sie sicher ebenfalls zu halten und zu schützen. Wäre ihm ein gleicher Fall wie seinem Nachfolger vorgelegt worden, dann hätte zweifellos auch er entschieden: [2]) »Ueber einer jeden Provinz muss ein Metropolit stehen;« so aber war die Sachlage eine andere, und er hatte Recht, dass er anders entschied und jeden weiteren Anschluss der orientalischen Kirche an die Dispositionen des Staates missbilligte; sie war schon tief genug in die Netze desselben verstrickt.[3]) Denn so nützlich und angebracht auch eine gesetzliche Normierung und Festlegung der kirchlichen Organisation gewesen war, so eigenartig und bedenklich waren immerhin die Grundlagen, welche man

1) S. o. S. 63.

2) S. Bonif. I. ep. cit.

3) Socrat. hist. eccl. l. V. Prooem.: *ἀφ' οὗ χριστιανίζειν ἤρξαντο (οἱ βασιλεῖς), τὰ τῆς Ἐκκλησίας πράγματα ἤρτητο ἐξ αὐτῶν.* Vgl. noch die Stellen bei Friedberg, Kirchenrecht S. 32 Anm. 12.

für dieselbe gewählt. Mit ihrer Annahme nämlich bezw. ihrer ausnahmslosen Verallgemeinerung ward — bei dem damaligen ständigen Wechsel der staatlichen Einteilung [1]) — die grösste Unsicherheit und Unbeständigkeit über die ganze kirchliche Verwaltung verhängt. Allerdings hatte sich bisher die kirchliche Entwickelung ebenfalls in denselben Bahnen bewegt und — wenn auch mehr aus Gründen selbstgewordener, historischer Entfaltung — sich an die Provinzialeinteilung des Reiches angeschlossen. Aber sie war doch immer frei, konnte jeden Augenblick diesen Weg verlassen und in jedem einzelnen Falle nach freiem Ermessen ihre Anordnungen treffen, sie konnte den Umfang einer kirchlichen Provinz wie auch deren Metropole selbständig bestimmen. Mit dem vierten nicänischen Kanon jedoch hatte sie ihre organisatorische Freiheit freiwillig sozusagen preisgegeben, sich selbst den grössten Zwang auferlegt und in eine grundsätzliche Abhängigkeit von den territorialen Festsetzungen der Staatsgewalt gebracht: einer jeden Abänderung der bestehenden Provinzialeinteilung wollte und musste sie sich nunmehr fügen, ihre Organisation war keine bleibende mehr, sondern der Gefahr ständigen Wechsels unterworfen.

Den inneren Grund eines so befremdenden Anschlusses der Kirche an den Staat bildete wohl einerseits der Gedanke an die geschichtliche Entwickelung ihrer hierarchischen Gliederung in enger Anlehnung an die Dispositionen des Reiches sowie die Rückerinnerung an die früher geschilderte, beabsichtigte Nachbildung und Reorganisation des Heidentumes durch Maximin, wodurch der Trefflichkeit und Nützlichkeit einer solchen Verquickung der beiderseitigen Verwaltung das beste Zeugnis ausgestellt war. Dann aber waren es die politischen Verhältnisse, die gegenseitigen Beziehungen zwischen Kirche und Staat, welche, zumal bei der servilen Unterwerfung und Hinneigung der Orientalen zu der Reichsgewalt, eine solch innige Verschmelzung beider Gewalten herbeiführen mussten. Denn nach dem Edikte von Mailand (313) war ja die Kirche mit dem Reiche auf das engste verbunden. Reichskirche war sie geworden [2]) und auf all ihren Institutionen ruhte der kaiserliche Schutz. Konstantin betrachtete sich nicht nur als ihren Schirmherrn, sondern zum Teil auch als ihren Regenten.[3]) Selbst die

1) Marquardt I². 489—496. Vgl. oben S. 49. Anm. 2.

2) Kraus, Lehrbuch der Kirchengesch. § 41.

3) Euseb. Vit. Const. IV. 24. Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident I. 43. J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. 2. Aufl. Leipzig 1880. S. 347—397.

Synode von Nicäa liess ihn in dieser Stellung und Ansicht gewähren,[1]) froh über das einträchtige Zusammenstehen beider Gewalten, und ebenso gereichte es ihr sicher zur grössten Genugthuung, diese Verschmelzung und Einheit auch noch in ehrfurchtsvollem Danke äusserlich dadurch dokumentieren zu können, dass sie sich widerspiegelte in einer gemeinsamen Organisation. Deshalb erhob sie die Einteilung des Reiches zur ausnahmslosen Norm der ihrigen, unbekümmert um die Missstände, welche die Abänderung der bürgerlichen Organisation jeden Augenblick auf ihrem Gebiete hervorrufen konnte. — —

Eine wesentlich andere Entwickelung als im Orient hatte die Metropolitanverfassung der Kirche in den übrigen Ländern, im christlichen Europa und Afrika, gefunden.

Die Nordküste Afrikas bestand bei der ersten Verkündigung des Evangeliums aus der römischen Provinz Africa proconsularis und dem unter römischer Oberhoheit stehenden Königreiche Mauretanien. Mit Afrika war seit dem Jahre 25 v. Chr. Numidien, welches als Africa nova nach der Schlacht von Thapsus (46 v. Chr.) okkupiert worden war, vereinigt,[2]) unter Septimius Severus (193—211) jedoch ward es wieder losgetrennt und ihm provinziale Selbständigkeit verliehen.[3]) Mauretanien, nach der Ermordung seines letzten Königs von Kaiser Claudius in die Provinzen Mauretania Tingitana und Mauretania Caesariensis zerlegt,[4]) hatte vorübergehend eine gemeinsame Verwaltung gehabt; um das Jahr 288 jedoch ward der Zusammenhang zwischen den beiden Provinzen völlig zersprengt, indem Mauretania Tingitana der dioecesis Hispaniarum zugeteilt, Mauretania Caesariensis aber zerteilt wurde in die Provinzen Mauretania Caesariensis und Sitifensis. In Beziehung auf die Finanzverwaltung standen letztere seit Konstantin d. Gr. mit Numidien unter einem Rationalis.[5])

---

1) Hefele I². 300—302.

2) Marquardt I². 466. Ueber die irrige Ansicht, dass Numidien immer eine eigne Provinz gebildet habe, Marquardt I². 468 Anm. 9. Pauly-Wissowa I². 714.

3) sowie eigne Finanzverwaltung. Marquardt I. 470. Unter Diokletian zerfällt es in die Provinzen Numidia (Constantina), Africa proconsularis (Zeugitana), Valeria (Zeugitana), Valeria Byzacena und Tripolitana. Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 515. Kuhn II. 215.

4) Dio Cass. LX. 9. Plin. n. h. V. 2. Niese, Grundriss S. 199.

5) Cod. Theod. X. 8, 4. Marquardt I². 486.

Karthago, die eigentliche Hauptstadt[1]) der afrikanischen Provinz, erscheint schon frühe als der Mittelpunkt[2]) aller dortigen christlichen Gemeinden. Auch die Bischöfe des politisch selbstständigen Numidien und Mauretanien stehen unter seiner kirchlichen Obergewalt,[3]) sie besuchen die von ihm einberufenen Synoden und unterwerfen sich deren Beschlüssen.[4]) Eigentliche Metropoliten der einzelnen Provinzen treten erst später auf, um die Mitte des 3. Jahrh. dürfen wir wohl noch keine vermuten.[5]) In Numidien lässt sich ein solcher erst nachweisen seit Diokletian und Maxentius;[6]) Mauretania Sitifensis, kirchlich bis dahin mit Numidien verbunden, erhält einen solchen erst 393 auf der Synode zu Hippo,[7]) während Mauretania Caesariensis auch fernerhin dem Metropoliten Numidiens untersteht.

War so einerseits der afrikanischen Kirche der Grundsatz völlig fremd, die Gemeinden einer jeden bürgerlichen Provinz, und zwar nur dieser, unter einem eignen Oberhaupte zu vereinen — Mauretania Sitifensis wurde nur wegen der weiten geographischen Entfernung von Numidien losgelöst und unter einen eignen Metropoliten gestellt[8]) —, so wurde andererseits auch die Person des Oberbischofs der Provinz in einer von den Festsetzungen des Orients verschiedenen Weise bestimmt. Nicht der jeweilige Bischof der weltlichen Hauptstadt bekleidete nämlich diese Stellung, sondern der der Ordination nach älteste Bischof der ganzen Provinz; er war der senex oder primas, sein Sprengel die prima

---

1) Strabo 17 p. 833. Herodian. VII. 6, 1: *ἡ γοῦν πόλις ἐκείνη καὶ δυνάμει χρημάτων καὶ πλήθει τῶν κατοικούντων καὶ μεγέθει μόνης Ῥώμης ἀπολείπεται, φιλονεικοῦσα πρὸς τὴν ἐν Αἰγύπτῳ Ἀλεξάνδρου πόλιν περὶ δευτερείων.* Vgl. Marquardt I². 476 Anm. 14. Schelstrate, Ecclesia Afric. sub primate Carthag. Paris. 1679. Schwarze, Ueber die äussere Entwickelung der afrik. Kirche. Göttingen 1892.

2) Ueber den inneren Grund Duchesne, Orig. du cult. chrét. p. 17.

3) Cypr. ep. 45: latius fusa est nostra provincia, habet etiam Numidiam et Mauritaniam sibi cohaerentes. Sohm I. 352.

4) Vgl. Cypr. epp. 71, 4; 73, 1; 59, 10; 43; 55, 4; 57; 64; 67. Zum Ganzen Beurlier, le culte rendu aux emp. rom. p. 310 suiv.

5) Duchesne l. c. p. 18.

6) Duchesne p. 22. In den Anfängen der donatistischen Streitigkeiten zeigt sich die Weiterbildung der hierarchischen Gliederung Hefele I². 194. 195.

7) Duchesne l. c. Hefele II². 55. Kraus, Realencycl. II. 644 ist sehr missverständlich über das Verhältnis der beiden Mauretanien zu Numidien.

8) Cod. can. eccl. Afr. can. 17: propter longinquitatem. Harduin I. p. 874. (= can. 3 der Synode von Hippo 393. Hefele II². 126).

sedes.[1]) Weder der Gegensatz zum Kaiserkultus,[2]) noch auch die bürgerliche Bedeutung der Provinzialhauptstädte hatte also hier einen Einfluss auszuüben vermocht.

Von Spanien, welches in der Kaiserzeit in die drei Provinzen Hispania citerior, H. ulterior und Lusitania zerfiel, ist uns über die kirchliche Einteilung wenig bekannt. Doch war es, soweit uns Nachrichten vorliegen, so wie in Afrika: die Kirche teilte zwar ihre Gemeinden im allgemeinen kongruent den Provinzen des Staates, aber nicht der Bischof der Hauptstadt, sondern der jeweils älteste Bischof der Provinz übte Metropolitanrechte und seinen Stuhl zierte der Titel einer prima cathedra episcopatus.[3])

In Gallien zeigt sich vor dem vierten Jahrhundert noch kein Vorrang einzelner Kirchen.[4]) Hatte auch der hl. Irenäus, Bischof von Lyon, an der Spitze aller Gemeinden gestanden,[5]) so gründete doch diese Stellung hauptsächlich auf dessen persönlichem Ansehen, welches er wegen seiner Beziehungen zum hl. Polycarp von Smyrna genoss.[6]) Gegen Ende des 4. Jahrh. tritt dann die Kirche von Arles in den Vordergrund, zunächst nur in Metropolitanstellung, dann aber bestrebt, dieselbe zu einer Obergewalt über ganz Gallien zu erhöhen. Auf der Synode von Turin (401) erhalten wir zum erstenmale Nachricht über den Grund, welcher einer Kirche die Metropolitangewalt zuwies: die Stellung als

---

1) Augustin., Contr. Crescon. III. 26. 27 (Migne S. L. XLIII. p. 510). Hefele I². 182. 194. II². 55. 58. 86. Vgl. zu diesem Modus o. S. 40. Zur sicheren Feststellung der Anciennetät wurde (wahrscheinlich auch in den andren Ländern) sowohl an der jeweiligen prima sedes als in der Provinzialhauptstadt ein Verzeichnis der Ordinationen aufbewahrt. Kraus, Realencycl. II. 393.

2) Vgl. darüber Marquardt I². 515.

3) can. 58 syn. Elib.: in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus. Dieser Synode (v. Elvira) präsidierte deshalb auch der Bischof von Acci (Cadix). Vgl. Hefele I². 182. Beurlier l. c. p. 312. 325. Ueber die dortige Einrichtung und Thätigkeit des Kaiserkultes Marquardt I². 258 ff. Ueber die spätere kirchl. Organisation Hinschius II. 3.

4) can. 20 conc. Arel. (314) kennt noch keine Metropoliten. Hefele I². 215. 381 ff.

5) Euseb. V. 1. 5; 23, 3; 24. Zum Folgenden Kirch.-Lex. I². 1313. Löning I. 367 ff. Weitere Litteratur: Cirot de la Ville, L'empire rom. et le christianisme dans les Gaules. Poitiers 1888. Duchesne, Mém. sur l'origine des diocèses épisc. dans l'anc. Gaule (Paris 1890) und Fastes épisc. de l'anc. Gaule (Paris 1893).

6) Allerdings befand sich in Lyon, dem Mittelpunkte der drei Gallien, auch der Sitz des gemeinsamen κοινόν und der ara Romae et Augusti. Niese, Grundriss 183.

Hauptstadt einer Provinz. In dem Streite der Kirchen Arles und Vienne erklärte nämlich die Synode, derjenigen von ihnen käme die Primatialstellung (d. h. die Vorstandschaft der kirchlichen Provinz) zu, welche beweise, dass ihre Stadt die Metropolis, also die bürgerliche Hauptstadt, sei.[1]) So wurde es denn auch gehandhabt.[2]) Aber nicht allzu lange blieb diese auf denselben Prinzipien wie die des Orients aufgebaute Metropolitanverfassung bestehen: sie musste dem herrschsüchtigen Streben der Kirchen von Arles und Vienne weichen, welche die Gesamtleitung der gallischen Kirchen sich zu erringen verstanden.[3])

In Italien bestanden zur Zeit des nicänischen Konziles weder kirchliche Provinzen noch eine Metropolitangewalt. Bis auf Diokletian, welcher das Land in 17 Provinzen teilte, hatte nicht einmal eine Scheidung in politische Eparchieen stattgefunden.[4]) Alle kirchlichen Gemeinden fanden ihren natürlichen Mittelpunkt in Rom, dessen Oberhirte unbestritten als der erste Bischof des ganzen Landes angesehen wurde.[5]) Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts, als Mailand und später Ravenna zu kaiserlichen Residenzen erhoben wurden, entstanden im Norden, in den dem Vicarius Italiae unterstehenden Provinzen Metropolitanbezirke, während im Süden, dem Amtskreise des Vicarius Urbis,[6]) noch im 6. Jahrhundert die Kirchen in direkter Verbindung mit der römischen

1) can. 2. conc. Aug. Taur.: a s. synodo definitum est, ut, qui ex iis approbaverit suam civitatem esse metropolim, is totius provinciae honorem primatus obtineat. Löning I. 370. Ueber die Ausnahmestellung des Metropoliten Proculus von Massilia Remi Ceillier, hist. des auteurs sacrés X. 706 suiv. Harduin I. 958.

2) Hefele II². 289 ff. 589 f. Marquardt I². 284.

3) S. o. S. 63 Anm. 1. Zum weiteren Streite zwischen Arles und Vienne vgl. den interessanten Brief an P. Leo, der insbesondere die politische Stellung und bürgerliche Bedeutung von Arles hervorhebt Leon. ep. 65. 1. 2. Mansi VI. 431. Zum Ganzen Löning I. 463—499. Gundlach, Der Streit der Bistümer Arles und Vienne um den primatus Galliarum. Hannover 1890. H. J. Schmitz in histor. Jahrb. d. Görresgesellsch. XII. (1891). S. 1 ff. 245 ff.

4) Mommsen, Röm. Staatsrecht II. 1005 f. Duchesne, Origines p. 32 ss.

5) Vgl. z. B. ep. synod. Sardic. ad Julium P. R. Mansi III. 41. Hefele I². 612. Sohm I. 390: »Die Gemeinden Italiens werden als Bestandteil der römischen Gemeinde behandelt.« S. 391: »Der römische Bischof hat im 3. Jahrh. rechtliche Macht über die Gemeinden und die Bischöfe Italiens.«

6) Ueber die dem Vicarius Italiae und Vic. Urbis unterstellten Provinzen Marquardt I². 232—241. Ueber die nach Rufin. h. e. I. 6 dem römischen Bischofe unterstehenden ecclesiae suburbicariae Maassen, Der Primat d. Bisch. von Rom S. 100 ff. Hefele I². 397 ff. Löning I. 437 ff. Dortselbst auch weitere Litteratur.

Kathedra standen, bis dann in späterer Zeit auch dort kirchliche Provinzialverbände sich bildeten.[1])

Eigentlichen Einfluss hatte also der vierte nicänische Kanon in den ausserorientalischen Ländern nicht auszuüben vermocht.

## § 6. Metropolitanverfassung und staatliche Organisation zur Zeit der Synode von Nicaea.

Wie weit zur Zeit des Konzils von Nicäa der Anschluss der kirchlichen Organisation an die Neuordnung des Reiches sich thatsächlich vollzogen hatte, können wir bei dem gänzlichen Mangel anderer Nachrichten am besten erkennen einerseits aus einem Vergleiche der in die synodalen Unterschriften der Bischöfe eingeordneten kirchlichen Provinzen mit den damals bestehenden weltlichen, andrerseits aus einer Gegenüberstellung der aus ebendenselben Unterschriften hervorgehenden Metropolitansitze und der bürgerlichen Hauptstädte.

Im Folgenden geben wir zunächst eine Tabelle der römischen Eparchieen nach dem früher kaum beachteten, von Mommsen ans Licht gezogenen und wiederum veröffentlichten[2]) Veroneser Verzeichnisse der diokletianischen Reichseinteilung sowie der kirchlichen Provinzen, soweit sie in den von Gelzer, Hilgenfeld und Cuntz im zweiten Bändchen der »Scriptores sacri et profani« herausgegebenen nicänischen Synodalunterschriften[3]) und den von Braun edierten Texten des Maruta von Maipherkat[4]) enthalten sind. Aus dieser Zusammenstellung muss sich uns die Gleichheit oder Verschiedenheit der betr. beiderseitigen Bezirke erschliessen.

Dasselbe zu erkennen und so die Beziehungen zwischen politischer und hierarchischer Organisation noch weiter zu verfolgen,

---

1) Vgl. Löning I. 366 f. 436. Hinschius, Kirchenrecht I. 102. 213. 558. Hartmann, Untersuchungen zur Gesch. d. byzant. Verwaltung in Italien von 540—750. Leipzig 1888. Luther, Rom und Ravenna bis zum 9. Jahrh. Berlin 1889.

2) Mommsen, Verzeichnis der römischen Provinzen, aufgesetzt um 297 in d. Abhandl. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1862. S. 489—515. Erstmals wurde dasselbe veröffentlicht von Scipione Maffei in dessen opuscoli ecclesiastici (Trento 1742), wiederholt in dessen opere XI. 159 (Venedig 1790).

3) Patrum Nicaenorum Nomina Latine, Graece, Coptice, Syriace, Arabice, Armeniace ed. H. Gelzer, H. Hilgenfeld, O. Cuntz. Lips. 1898.

4) O. Braun, De Sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat. Münster 1898. (Kirchengeschichtl. Studien herausgeg. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek. Bd. IV. H. 3).

stellen wir auch die kirchlichen und weltlichen Metropolen einander gegenüber. Mit Grund die hierarchische Rangordnung auch in den Unterschriften voraussetzend, betrachten wir als kirchliche Metropole den unter jeder Provinz zuerst verzeichneten Bischofssitz.[1]) Allerdings dürfen wir hier von vornherein nicht erwarten, überall in dem zuerst Unterschreibenden auch den eigentlichen Metropoliten zu finden. Denn von der grossen Zahl der orientalischen Bischöfe war nur ein Teil auf der nicänischen Synode erschienen,[2]) und so ist a priori mit der Möglichkeit zu rechnen, dass auch einige der Metropoliten sich nicht an derselben beteiligt und infolgedessen andere Bischöfe an erster Stelle unterzeichnet haben. Eine Verschiedenheit in der beiderseitigen Verfassung wäre also, trotz des vierten nicänischen Kanons, welcher überall den Bischof der weltlichen Hauptstadt als Metropoliten der ganzen Provinz voraussetzt, höchstens vielleicht nur dann zu konstatieren, wenn der Bischof der bürgerlichen Metropole auf dem Konzile zwar anwesend war, aber nicht an erster Stelle unterschrieb.

In Anlehnung an nachstehende Tabellen haben wir dann noch Stellung zu nehmen zu der Frage, ob trotz einiger aus der Gegenüberstellung ersichtlicher Disharmonieen gleichwohl eine Uebereinstimmung zwischen dem hierarchischen und politischen Schematismus von uns behauptet werden darf.[3])

| Diokletianische Provinzen | Nicänische Provinzen |
|---|---|
| Libya superior | Libya superior[4]) |
| Libya inferior | Libya inferior[5]) |
| Thebais | Thebais[6]) |

1) B. Czwalina, Ueber das Verzeichnis der röm. Provinzen v. Jahre 297. Progr. Wesel 1881. S. 13.

2) Hefele I². 291—294.

3) Zu den nachfolgenden Zahlenbezeichnungen vgl. Gelzer, Nom. Patr. Nic. p. LXXIII. Ueber die handschriftliche Ueberlieferung der Unterschriften s. ausser Gelzer l. c. p. VII—XLV auch Maassen, Gesch. d. Quellen u. Litteratur d. kanon. Rechts I. 49 f.

4) II III; III III; IV III; V V; VIII IV; IX IV; XI III. I III nur Provinciae Libyae. VII p. 80: Qui ex Libya et altera Libya superiore. Braun S. 29.

5) V VI. II IV; III IV nur Libyensis bezw. Libyae. I IV, IV IV nur die Zahl (ohne Zusatz). VIII IV; IX IV; XI III mit Libya superior ohne weiteres verbunden. VII p. 80 s. vor. Note.

6) I II; II II; IV II; V IV; VIII III; IX III; XI II. III I. II; VII p. 78: Aegypti et Thebaidis. Braun a. a. O.

| Diokletianische Provinzen | Nicänische Provinzen |
|---|---|
| Aegyptus Jovia<br>Aegyptus Herculia | Aegyptus [1] |
| Arabia<br>„item Arabia Augusta Libanensis“ [2] | Arabia [3] |
| Palaestina | Palaestina [4] |
| Phoenice | Phoenice [5] |
| Syria Coele<br>Augusta Euphratensis | Syria Coele [6] |
| Cilicia | Cilicia [7] |
| Isauria | Isauria [8] |
| Cyprus | Cyprus [9] |
| Mesopotamia<br>Osroëna | Mesopotamia [10] |

1) I I; IV I; V III; VIII II; IX II; XI I. Zu III I; VII p. 78 Note 3; fehlt bei II. Braun a. a. O.

2) Ueber die verschiedene Deutung dieser Stelle Mommsen in d. Abh. der sächs. Akad. d. Wiss. 1853. Bd. II. S. 265. Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 501 f. Nöldeke im Hermes (1876) X. S. 163 ff. Kuhn in d. Jahrb. für klass. Philologie 1877. Bd. 115. S. 697 ff. 701. Marquardt, Röm. Staatsverwalt. 1². 268. 433 f. Czwalina, Das Verzeichnis d. röm. Provinzen S. 17 f. P. v. Rohden, de Palaestina et Arabia provinciis romanis quaest. select. Dissert. Berol. 1885. p. 27 s. W. Ohnesorge, Die röm. Provinzliste v. 297. Progr. Duisburg 1889. S. 33—50.

3) I VIII; II VIII; III VIII; IV VIII; V X; VII p. 84; VIII VIII; XI VII; fehlt bei IX. Braun S. 30.

4) I V; II V; III V; IV V; V VII; VII p. 80; VIII V; IX V; XI IV. Braun S. 29.

5) I VI; II VI; III VI; IV VI; V VIII; VII p. 82; VIII VI; IX VI; XI V. Braun S. 30.

6) I VII; II VII; IV VII; V IX. VIII VII: Coele-Syriae. Braun S. 30; III VII, IX VII Syria; VII p. 82 Syria inferior und VII p. 84 Syria superior; XI VI ex Syriae Coeles (i. e.) ex vallium Syrorum provinciis.

7) I XI; II XI; III XI; IV XI; V XII; VII p. 86; VIII X; IX X; XI XX. Braun S. 31.

8) I XXVII; II XXVII; III XXVII; IV XXVII; V XXVIII; VIII XXVI; IX XXVI; XIXXVI; fehlt bei VII (das Verzeichnis ist hier nicht vollständig!). Braun S. 33.

9) I XXVIII; II XXVIII; III XXVIII; IV XXVIII; V XXIX; VIII XXVII; IX XXVII; XI XXVII; zu VII vorige Note. Braun S. 33.

10) I IX; II IX; III IX; IV IX; V XI; VII p. 84; VIII IX; IX IX; XI VIII. Braun S. 30.

| Diokletianische Provinzen | Nicänische Provinzen |
|---|---|
| Bithynia | Bithynia [1] |
| Cappadocia | Cappadocia [2] |
| Galatia | Galatia [3] |
| Paphlagonia<br>„nunc in duas divisa" [5] | Paphlagonia [4] |
| Diospontus [6] | Diospontus [7] |
| Pontus Polemoniacus | Pontus Polemoniacus [8] |
| Armenia minor | Armenia minor [9] |
| „nunc et maior addita" | Armenia maior [10] |
| Pamphylia | Pamphylia [11] |
| Phrygia prima<br>Phrygia secunda | Phrygia [12] |
| Asia proconsularis | Asia [13] |

1) I XXIX; II XXIX; III XXIX; IV XXIX; V XXX; VIII XXVIII; IX XXVIII; XI XXVIII; zu VII S. 75. Note 8. Braun S. 33.

2) I XII; II XII; III XII; IV XII; V XIII; VII p. 86; VIII XI; IX XI; XI XI. Braun S. 31.

3) I XVIII; II XVIII; III XVIII; IV XVIII; V XIX; VII p. 88; VIII XVI; IX XVI; XI XVII. Braun a. a. O.

4) I XVII; II XVII; III XVII; IV XVII; V XVIII; VII p. 88; VIII XV; IX XV; XI XVI. Braun a. a. O.

5) Ueber die nach 388 erfolgte Errichtung der Provinz Honorias Abh. der Berl. Akad. 1862. S. 504. Böcking, Notit. Dign. Or. p. 129.

6) Ueber den Namen Abh. d. Berl. Akad. a. a. O.

7) I XV; II XV; V XVI; VII p. 88. IV XV Dioepontus; III XV Helenopontus; VIII XIII, IX XIII und XI XIV verbinden den Namen der Provinz mit dem des vorausgehenden Bischofs, ebenso Braun S. 31. Vgl. dazu Czwalina a. a. O. S. 12, der mit Recht dies als ein Versehen der Abschreiber bezeichnet.

8) I XVI; II XVI; III XVI; IV XVI; V XVII; VII p. 88. VIII XIV, IX XIV Ponti; XI XV e Ponticorum regione. Braun S. 31.

9) I XIII; II XIII; IV XIII; V XIV; VIII XII; IX XII; XI XII. III XIII Armenia; VII p. 88 alterius Armeniae. Braun S. 31.

10) I XIV; II XIV; III XIV; IV XIV; V XV; VIII XIII; IX XIII; XI XIII. VII p. 88 sind jedoch die Bischofsnamen mit denjenigen von Armenia minor vertauscht. Braun S. 31.

11) I XXIV; II XXIV; III XXIV; IV XXIV; V XXV; VII p. 92; VIII XXIII; IX XXIII; XI XXIII. Braun S. 32.

12) I XXI; II XXI; III XXI; IV XXI; V XXII; VII p. 90; XI XX; VIII XX; fehlt bei IX. Braun S. 32.

13) I XIX; II XIX; III XIX; IV XIX; V XX; VII p. 90; VIII XVII; IX XVII; XI XVIII. Braun S. 31.

| Diokletianische Provinzen | Nicänische Provinzen |
| --- | --- |
| Lydia | Lydia [1] |
| Caria | Caria [2] |
| Insulae | Insulae [3] |
| Pisidia | Pisidia [4] |
| Hellespontus | Hellespontus [5] |
| Lycia [6] | Lycia [7] |
| Europa | Europa [8] |
| — | Persis. |

1) I XX; II XX; III XX; IV XX; V XXI; VII p. 90; VIII XIX; IX XIX; XI XIX. Braun S. 32.

2) I XXVI; II XXVI; III XXVI; IV XXVI; V XXVII; VIII XXV; IX XXV; XI XXV; zu VII S. 75 Anm. 8 d. Abh. Braun a. a. O.

3) I XXV; II XXV; III XXV; V XXVI; VIII XXIV; IX XXIV; XI XXVI. IV XXV Ins. . . .; fehlt bei VII (s. vor. Anm.). Braun a. a. O.

4) I XXII; II XXII; III XXII; IV XXII; VII p. 92; VIII XXI; IX XXI; XI XXI; fehlt bei V XXIII. Braun a. a. O.

5) VIII XVIII; IX XVIII. Braun S. 31. — Unter der Provinz Asia ist überall (I 125, II 120, III 120, IV 113, V 119, VII 128, VIII 122, IX 124 [Theonas Corici], XI 117) als erste Stadt angeführt Cyzicus, als zweite Ephesus, welch' letzteres aber nach der durchgehends in den Subskriptionen herrschenden Regel (über scheinbare Ausnahmen später) als Metropolis die erste Stelle einnehmen müsste; ausserdem war es die bedeutendste Kirche von ganz Asien. Offenbar ist also hier der Name jener Provinz, in der Cyzicus lag, durch ein Versehen ausgefallen und, wie I 130, II 125, III 125, XI 122 in ihren Zusätzen Hellespontenus, Ellespontanus, Hellesponti und Ponti zeigen, an eine unrichtige Stelle geraten (die syrischen Hdschr. haben dies in etwa rectificiert und nennen eine eigne Provinz Hellespontus; dagegen Gelzer l. c. p. LXII 127). Vgl. Czwalina S. 13. 17, der mit Recht gegen Kuhn auch aus einer Inschrift des Anicius Paulinus (Orelli 1082) die Existenz der Eparchie Hellespontus für die Zeit K. Konstantins erschliesst. — I 127, II 122, III 122, IV 115, V 121, VII 130, VIII 124, IX 126, XI 119 ist Elaea gemeint (Czwalina S. 13. Kuhn, Verf. II 227); anders Gelzer l. c. p. 241 und p. LXII 124. Zu Ilion I 130, II 125, III 125, VII 123, VIII 127, IX 129, XI 122 Polem. Silv. laterc. in Abh. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1853. Bd. II. S. 234. Gelzer lässt auf der den Nom. Patr. Nic. beigegebenen Karte die Provinz Hellespontus noch nicht existieren.

6) Im Veroneser Verzeichnis sicher nur durch Schuld der Abschreiber ausgefallen. Mommsen in Abh. der Berl. Akad. a. a. O. S. 506. Dagegen Kuhn in Jahrb. 1877. S. 701 f. Auch P. v. Rohden, de Palaestina et Arabia p. 26 lässt, gestützt auf Cod. Theod. XIII. 10, 2, Lycien noch um 313 mit Pamphylien verbunden gewesen sein. Vgl. dazu auch Marquardt I². 376.

7) I XXIII; II XXIII; III XXIII; IV XXIII; V XXIV; VII p. 92; VIII XXII; IX XXII; XI XXII. Braun S. 32.

8) I XXX; II XXX; III XXX; IV XXX; V XXXI; VIII XXIX; IX XXIX; XI XXIX; fehlt bei VII (s. Note 2). Braun S. 33.

Wie sich aus vorstehender Tabelle ergiebt, scheint die Kirche sich nicht überall an die Reichseinteilung angeschlossen, sondern mancherorts in einer Abweichung von dem staatlichen Schematismus befunden zu haben. Denn die synodalen Unterschriften kennen nur je Eine Eparchie Aegyptus, Phrygia und Paphlagonia, nicht aber, wie das Veroneser Verzeichnis, deren zwei; sie kennen keine Provinz Arabia Augusta Libanensis, Augusta Euphratensis und Osroëna, wohl aber eine »Provinz« Persis, welche der ganzen diokletianischen und konstantinischen Zeit völlig fremd ist.

Wir müssten nun notwendig aus einem solchen Resultate auf die Verschiedenheit zwischen kirchlicher und politischer Organisation schliessen bezw. einen allseitigen und prinzipiellen Anschluss der Hierarchie an den Staat verneinen und damit unsere früher ausgesprochene Ansicht widerrufen, wenn es feststände, einerseits, dass die Veroneser Liste eine genaue Wiedergabe aller von Diokletian nicht nur angeordneten, sondern auch thatsächlich eingerichteten und noch im Jahre 325 bestehenden Provinzen — und zwar nur dieser — enthielte, und andererseits, dass die in die Synodalunterschriften eingeflochtenen kirchlichen Provinzen eine vollständige und genaue Aufzählung derselben bedeuteten. Dann, aber auch nur dann, wäre es ein absolut richtiger Schluss, dass die hierarchische Einteilung zwar im Grossen und Ganzen identisch mit der politischen gewesen sei, aber doch auch in manchen Punkten sich von ihr unterschieden habe. Aber beide Voraussetzungen sind als nicht zutreffend angegriffen worden. Ein Teil der Gelehrten hat sich für die absolute Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit der kirchlichen Unterschriften ausgesprochen und den inneren Wert des Veroneser Verzeichnisses in Zweifel gezogen; von anderer Seite wurden solche Aufstellungen ebenso entschieden bekämpft und gegenteilige Behauptungen ganz energisch vertreten.

Mommsen[1]) hielt bei der Veröffentlichung das Veroneser Verzeichnis als eine getreue Wiedergabe des um das Jahr 297 aufgesetzten Schematismus der weltlichen Provinzen. Aber schon bald nach der Publikation desselben erhob sich Kuhn[2]) und

1) Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 516 ff.

2) Kuhn in den »Nachträgen« zu s. Werk »Die städt. u. bürgerl. Verfass. d. röm. Reichs« (auch abgedruckt in Jahrb. für klass. Phil. 1866. S. 423 ff.) und in Jahrb. f. klass. Phil. 1877. Bd. 115. S. 697—719: »Ueber das Verzeichnis d. röm. Provinzen, aufgesetzt um 297.«

suchte die Ansicht zu begründen, dass das Verzeichnis »Nachträge sämtlicher oder beinahe sämtlicher (Provinzial-)Veränderungen bis zum Jahre 380 in sich aufgenommen habe« und wegen dieser Interpolationen »als ganzes betrachtet für irgend eine Zeit als zutreffend nicht erachtet werden« könne. Auf seine Beweisgründe hin stimmten ihm Riese[1]) sowie Marquardt[2]) in der zweiten Auflage des ersten Bandes seiner »Römischen Staatsverwaltung« zu, während er in der ersten noch gleich Preuss[3]) und Görres[4]) sich Mommsen's Ansicht angeschlossen hatte. — Gegen Kuhn und Marquardt hinwiederum erhoben sich Czwalina und Ohnesorge[5]) und suchten zu beweisen, dass »die Annahme von Interpolationen nicht nur im höchsten Grade unwahrscheinlich, sondern auch unberechtigt« sei. Die kirchlichen Aufzeichnungen vielmehr (d. h. die Synodalunterschriften, worauf Kuhn hauptsächlich seine Beweise gegründet hatte) seien nicht zuverlässig und dürften auch aus anderen Gründen nicht als völlig beweiskräftig zugelassen werden.[6])

So herrscht Meinungsverschiedenheit über die Glaubwürdigkeit des Veroneser Verzeichnisses sowohl wie der Subskriptionen des ökumenischen Konzils, und ein Urteil über völlige oder auch nur partiale Identität kirchlicher und weltlicher Provinzen kann ohne Stellungnahme zu diesem Streitpunkte nicht abgegeben werden.

Nach unserer Meinung nun sind die Gründe, welche Czwalina und Ohnesorge wider ihre Gegner vorgeführt haben, keineswegs stichhaltig, und Kuhn's Ansicht scheint uns, soweit sie unsere Tabelle betrifft,[7]) völlig bewiesen, sodass wir in den Provinzen der synodalen Unterschriften die Gesamtsumme der zur Zeit des Nicänums bestehenden weltlichen Provinzen, in dem Veroneser Verzeichnis aber begründete Interpolationen anzunehmen haben.

---

1) Riese, Geographi Latini minores. Heilbronn 1878. S. XXXII f.

2) Marquardt a. a. O. I². 241 f. 283. 347. 426. 433. 438.

3) Preuss, K. Diokletian u. seine Zeit S. 88 Anm. 3 und S. 91 Anm. 3.

4) Görres, Zur Kritik einiger Quellenschriftsteller d. späteren röm. Kaiserzeit in Jahrb. f. klass. Phil. 1875. Bd. 111. S. 204.

5) W. Ohnesorge, Die römische Provinzliste v. 297, Teil I. Progr. Duisburg 1889.

6) Czwalina a. a. O. S. 23. 16. Neuestens schreibt P. de Rohden, De Palaestina et Arabia p. 25 s. das Veroneser Verzeichnis zwar auch der Zeit Diokletians zu, hält es aber ebenfalls »magna ex parte« verderbt.

7) Unsere Beurteilung des Veroneser Verzeichnisses gilt also nur von dessen Angaben über die Organisation des Orientes!

Zunächst müssen wir im Gegensatze zu Czwalina und Ohnesorge nicht die konziliaren Unterschriften, sondern das Veroneser Verzeichnis als eine zweifelhafte und trübe Quelle bezeichnen, aus deren Angaben allein Folgerungen nur mit Vorsicht gezogen werden dürfen. Dasselbe stellt sich ja selbst als interpoliert dar: die Provinz Paphlagonia hat den Zusatz ‚nunc in duas divisa' und ähnlich Armenia minor ‚nunc et maior addita': Zusätze, welche offenbar, wie auch Czwalina und Ohnesorge zugeben,[1]) spätere Zuthaten repräsentieren. Mit ihnen ist aber die Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit des Verzeichnisses, wenigstens für die Zeit Diokletians, von Grund aus erschüttert. Denn ebenso gut, als zwei Interpolationen vorgenommen sind, können auch noch weitere vorgenommen sein; und ebenso gut wie dies in einer leicht erkennbaren und sich selbst ankündigenden Form geschah, kann dies in anderen Fällen auch in einer weniger oder gar nicht auffälligen und sofort erkennbaren Weise, nämlich durch Einfügung des vollen und eigentlichen Namens der neuen Provinz, geschehen sein. Jedenfalls ist eine solche Möglichkeit nicht zurückzuweisen, und so enthält das Veroneser Verzeichnis vielleicht die Nachträge entweder sämtlicher oder doch eines weiteren Teiles der späteren staatlichen Neuteilungen und provinzialen Veränderungen.[2]) Solange wir aber mit einer solchen Eventualität zu rechnen haben, kann das Verzeichnis — wenn es auch, wie wir gerne zugestehen wollen, seinem Kerne und seiner Hauptsache nach die neue Provinzialeinteilung des Reiches unter Kaiser Diokletian darstellt, — in seinen sonst nirgends überlieferten und bezeugten Angaben nicht den Anspruch auf volle Beweiskraft und Glaubwürdigkeit erheben und vermag somit, wie Kuhn mit Recht bemerkt, nicht als massgebend und beweisend für irgend eine Zeit erachtet zu werden.

Sodann ist die Glaubwürdigkeit des Verzeichnisses von anderer Seite durch nichts begründet. Es ist nur in einem Exemplare vorhanden; von diesem aber wissen wir gar nichts über seine Entstehungszeit, seinen Ursprungsort, seinen Zweck, seinen Verfasser, seine Auktorität. Es ist uns unbekannt, ob es nur eine

---

1) Czwalina S. 5. Ohnesorge S. 14. Vgl. auch Kuhn Jahrb. 1877. S. 701. Mommsen a. a. O. S. 504f.

2) Sehr auffällig ist die Thatsache, dass zwar die nach 388 errichtete Provinz Honorias (Kuhn a. a. O. S. 708) in das Verzeichnis nachgetragen wurde, nicht aber die einige Jahre vor jener Eparchie eingerichteten Provinzen Cappadocia Secunda und Galatia Salutaris; vgl. Ohnesorge S. 14. 8, der auch deshalb Pontus als die Heimat des Interpolators bezeichnen zu dürfen glaubt.

private Zusammenstellung späterer Jahrzehnte sei oder aber, wie Mommsen glaubt, eine (amtliche?) Abschrift des ursprünglichen, um das Jahr 297 aufgesetzten Schemas bedeute;[1]) es ist uns unbekannt, ob die Interpolationen nach und nach in eine authentische Abschrift der Provinzen,[2]) oder aber in ein bereits interpoliertes Exemplar eingetragen wurden: Gründe genug, welche uns mahnen, dasselbe nur mit dem notwendigen Zweifel und der gehörigen Vorsicht zur Argumentation zu verwerten.

Wesentlich verschieden aber liegt die Sache bei den uns erhaltenen Unterschriften des Konzils von Nicäa, welche in einer ganz anderen Auktorität und Beweiskraft sich uns repräsentieren. »Wir wissen, dass sie von den damit beauftragten Männern zu einer bestimmten Zeit niedergeschrieben worden sind«;[3]) die grosse Zahl der erhaltenen und untereinander übereinstimmenden Texte und Uebersetzungen aus den verschiedensten Sprachidiomen und Jahrhunderten bürgt uns für die Echtheit der einzelnen Notizen und lässt uns den Originaltext ziemlich genau erkennen: Gründe genug, um die nicänischen Subskriptionen als vollwertige Beweisquellen heranziehen zu dürfen.

Trotzdem meint Czwalina sie nur mit Misstrauen betrachten zu müssen; aber der Grund, auf welchen hin er es thut, ist durchaus mangelhaft und unberechtigt. Weil nämlich die Unterschriften einiger späterer Konzilien (von Antiochien 341, Sardica 343/344, Konstantinopel 381, Chalcedon 451) uns mit vielen Auslassungen, ja offenbaren Irrtümern überkommen sind, glaubt er auch die nicänischen von vornherein als fehlerhaft und unzuverlässig ansehen zu müssen.[4]) Die Ungereimtheit und Falschheit einer solchen Logik liegt auf der Hand. Sie ergiebt sich schon aus der einfachen Erwägung, dass diese Unterschriften der verschiedenen Konzilien weder nach ihrem Inhalte, noch auch nach ihrer Entstehungszeit, Abfassung und Auktorität in irgend einem inneren oder äusseren Zusammenhange stehen, sondern die Subskriptionen jeder einzelnen der genannten Synoden als selbständige und völlig unabhängige Urkunden mit eigener Geschichte zu betrachten und zu behandeln sind. Jede dieser Urkundengruppen erhält ihre Beweiskraft durch

1) Mommsen a. a. O. S. 516 ff.

2) Solche Fälle finden sich auch sonst z. B. in dem Itinerarium Antonini; vgl. Kuhn, Verf. d. röm. Reichs II. 421. Anm. 3747.

3) Kuhn in Phil. Jahrb. 1877. S. 700.

4) Czwalina a. a. O. S. 10.

sich selbst, nicht aber etwa durch äussere Beziehungen, welche sie vermöge ihrer gemeinsamen Erhaltung und Ueberlieferung mit anderen verbinden. Deshalb ist es gänzlich unlogisch und unmethodisch, ihnen diese ihre Sonderstellung zu nehmen und sie in einem inneren Zusammenhange zu schauen, in welchem sie niemals gestanden haben, ja vielleicht überhaupt niemals stehen konnten.

Nicht viel besser ist es mit dem zweiten Grunde, welchen Czwalina zur Stütze seiner Ansicht gegen die nicänischen Unterschriften ins Feld führt. Er meint,[1]) dass es »mit ihrer handschriftlichen Grundlage schlecht bestellt sei«, und beruft sich zum Beweise hierfür auf eine Notiz Mansi's,[2]) welcher über den schlechten Zustand klagt, in dem die betreffenden Handschriften uns überliefert sind. Aber einerseits bezieht sich eine solche Klage, wie schon Kuhn hervorgehoben hat, nur auf die Variationen von Orts- und Personennamen — eine Klage, welche übrigens ebenso gut gegenüber dem Veroneser Verzeichnis erhoben werden könnte[3]) —, nicht aber auf fragmentarische und lückenhafte Ueberlieferung des eigentlichen Textes. Andererseits —, selbst wenn auch in dem einen oder anderen Texte der Namen einer Provinz, und darum handelt es sich doch zunächst nur, durch ein Schreibversehen ausgefallen sein sollte, so kann und darf man gleichwohl aus den vielen vorhandenen übrigen Texten und Uebersetzungen erschliessen, ob er von vornherein nicht dagestanden hat oder nur durch einen Irrtum, durch ein Schreibversehen ferngeblieben ist. Fehlt ein solcher überall, dann muss man sagen, dass er auch nicht im Originaltext zu finden war, enthalten ihn aber alle übrigen vorhandenen Texte, dann muss notwendig angenommen werden, dass der Name von jeher in den Unterschriften sich befand; ein Argument, welches wir nun auf die in Frage stehenden fünf Provinzen, welche scheinbar und angeblich in den nicänischen Unterschriften fehlen, anwenden: Gegen Czwalina, welcher meint, dieselben seien bei der Abschrift durch ein Versehen des Schreibers ausgefallen,[4]) behaupten wir, diese Namen können nicht ausgefallen

---

1) Czwalina a. a. O. Ebenso Ohnesorge S. 16.

2) Mansi II. 692: erant adeo omnia et singula depravata, ut collectorem taederet ineptae ac multiplicis variationis.

3) Vgl. assa st. Asia, emossanus st. Haemimontus, tupus st. Cyprus, fisidia st. Pisidia, pariensis st. ripensis, betica st. Belgica, miliciana st. Tripolitana, tabia insidiana st. Sitifensis, licaonia st. Lucania, priantina st. Achaia u. s. w. Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 491 f. Ohnesorge S. 34.

4) Czwalina S. 10. 11.

sein, weil sie in allen uns erhaltenen Abschriften und Uebersetzungen fehlen.

Doch nehmen wir einmal an, dass die fehlenden Provinzen gleichwohl kirchlicherseits existiert hätten und ihre Namen durch irgend einen Irrtum weggelassen seien. Aber dann müssten, im Hinblicke auf die sonst überall in den Subskriptionen durchgeführte Gruppierung, doch immerhin wenigstens die jenen ausgefallenen Provinzen zugehörigen Bischofssitze zusammenstehen und dürften nicht mit denen anderer Provinzen vermischt erscheinen. Nun stehen aber die Städte der späteren Provinz Euphratesia nicht als geschlossene Gruppe etwa hinter denjenigen der Provinz Syrien, sondern sind ohne Ordnung unter diesen [1]) aufgeführt. Ebenso sind die Bischofssitze der im Veroneser Verzeichnisse bereits als getrennte Eparchieen aufgeführten späteren Provinzen Phrygia Pacatiana und Phrygia Salutaris,[2]) Osroëne und Mesopotamia [3]) unter einander vermengt: ein Argument, dass, wenn auch ungefähr hundert Subskriptionen in den Bischofskatalogen verloren gegangen sind, doch die Namen obiger Pro-

1) Kuhn, Verf. II. 321 ff. Gelzer, Nom. Patr. Nic. I VII—IV VII: Antiochia, Seleucia, Laodicea, Apamea — zu Syrien; Hierapolis, Germanicia, Samosata, Doliche — zu Euphratensis; Balanea, Gabala — zu Syrien; Zeugma — zu Euphratensis; Raphanea, Larissa, Epiphania, Arethusa — zu Syrien u. s. w.

2) Gelzer I XXI—IV XXI: Laodicea, Sanaos — zu Phrygia Pacatiana, Synnada zu Phryg. Salutaris, Azani — zu Phryg. Pacat., Doryleum — zu Phryg. Salut. etc. Kuhn (Phil. Jahrb. S. 703) irrt aber, wenn er Apamea (I 144. II. 140. V 140. VIII 143. IX 144. XI 136) der Provinz Pisidien zuschreibt; für die gleichnamige Stadt der letzteren Provinz wird (I 151. II 148. III 147. IV 139. V 146. VII 154. VIII 151. IX 152. XI 144) ein anderer Bischof genannt. Vgl. Gelzer S. 234. Kuhn, Röm. Verf. II. 285—289.

3) Gelzer, I IX—IV IX: Edessa — Metropolis v. Osroëne, Nisibis, Resaina — zu Mesopotamia, Macedonopolis — zu Osroëne. Vgl. Kuhn a. a. O. II. 324—330. Marquardt I². 437. Ueber Macedonopolis noch Georgius Cyprius ed. Gelzer p. 154. — Höchstens könnte man mit Berufung auf die koptische und armenische Ueberlieferung (VII p. 82 Syria inferior u. VII p. 84 Syria superior, XI VI ex Syriae Coeles i. e. ex vallium Syrorum provinciis) die Existenz zweier Eparchieen Syrien (v. Rohden l. c. p. 28) bezw. den Ausfall des Provinzialnamens der einen behaupten, zumal in jenen Handschriften die Bischofssitze ebenso aufeinanderfolgen, wie in den übrigen Katalogen. Aber einmal kennt die weitaus überwiegende Zahl der Handschriftengruppen, und zwar der älteren, nur Eine Provinz Syrien; dann aber haben sich die angeführten syrischen Provinzialnamen niemals in der römischen Nomenklatur befunden (Ohnesorge S. 16): bei der um 400 vorgenommenen Teilung erhielt die neu eingerichtete Provinz den Namen Syria Salutaris (Kuhn in Phil. Jahrb. S. 715). Ueber die Beziehungen der koptischen und armenischen Unterschriften zu den übrigen Sammlungen Gelzer, Nom. Patr. Nic. p. XXIs. XXXIss.

vinzen nicht ausgefallen sein können, dass sie vielmehr niemals in den Synodalunterschriften gestanden haben und zwar deshalb, weil die durch sie bezeichneten Eparchieen kirchlicherseits zur Zeit der Nicänums nicht existierten. Ein gleichartiger Beweis liesse sich sicher auch für die Provinzen Arabia Augusta Libanensis, Aegyptus Jovia und Herculia führen, wenn wir wüssten, welche Städte weltlicherseits zu jenen Bezirken gehört hätten.

Am besten nun glaubt Czwalina die bestehende Differenz zwischen dem Veroneser Verzeichnis und den nicänischen Unterschriften dadurch zu erklären und zu beseitigen, dass er für diese genannten Provinzen eine Verschiedenheit zwischen kirchlicher und politischer Organisation behauptet: den weltlichen Eparchieen hätten in diesen Fällen keine kirchlichen entsprochen.[1]) Wir können ihm jedoch in einer solchen Auffassung niemals beistimmen, meinen vielmehr mit Kuhn, dass diese im kirchlichen Verzeichnisse nicht vorhandenen Provinzen zur Zeit des nicänisches Konziles auch weltlicherseits nicht bestanden haben, und behaupten dieses mit folgenden Gründen:

1. Der Wortlaut des vierten Kanons von Nicäa wie auch des neunten von Antiochien (341)[2]) lässt die engste, allseitigste und völlig ausnahmslose Anlehnung der kirchlichen Provinzen an die bürgerlichen bereits vor dem Jahre 325 erschliessen, wie wir das schon früher ausgeführt haben. Ersterer spricht von einem »Metropoliten in jeder Eparchie« als von einem schon lange bestehenden Zustande und hat dabei zweifelsohne einen der weltlichen Provinz kongruenten Bezirk im Auge; letzterer begründet die metropolitane Gewalt über die ganze Eparchie damit, dass »alle, welche Geschäfte haben, von allen Seiten in der Metropole (d. h. offenbar in der weltlichen Provinzialhauptstadt) zusammenkommen«. Wären aber mehrere Provinzen unter Einem Metropoliten vereinigt gewesen, so hätte ohne Zweifel die Begründung anders lauten müssen, da ja in diesen Ausnahmefällen — und bei den ungefähr 30 Provinzen des Orients hätten diese sechs bezw. fünf Ausnahmen doch schon eine Berücksichtigung erfordert — nicht allein die bürgerliche Bedeutung der Stadt, sondern auch noch andere Gründe für die Stellung des Metropoliten massgebend gewesen wären.

---

1) Czwalina S. 14. 15.
2) Hefele I². 381 ff. 516; vgl. o. S. 53. 60 f.

2. Die oben[1]) angeführten Fälle und Aussprüche zeigen uns, dass nach der Synode von Nicäa thatsächlich überall etwaige Neueinrichtungen des Staates ihre Rückwirkung auch auf dem kirchlichen Gebiete äusserten und entsprechende hierarchische Aenderungen hervorriefen. Es ist deshalb erst recht zu erwarten und anzunehmen, dass, wenn zur Zeit des Nicänums noch irgend eine Verschiedenheit zwischen kirchlicher und politischer Gliederung bestand, — was wir aber nach der Fassung des vierten Kanons nicht glauben —, diese mindestens alsbald nach jener Synode bezw. schon unmittelbar auf derselben und zwar in sofortiger Ausführung des vierten Kanons beseitigt wurde.[2]) Denn es wäre doch sehr eigenartig und seltsam zu denken, dass eine spätere Zeit ausnahmslos Bestimmungen geachtet und ausgeführt haben sollte, welche das Konzil selbst, das sie gab, schnöde und mutwillig missachtet hatte.

3. Hätten die fraglichen Provinzen auf weltlicher Seite gleichwohl bestanden, während sie auf der kirchlichen keinen selbständigen Jurisdiktionsbezirk gebildet hätten, so ist es unersichtlich, weshalb sie nirgends, vom Jahre 297 angefangen bis etwa zum Jahre 350, erwähnt werden, während doch die übrigen bürgerlichen Provinzen des öfteren von den Schriftstellern und Inschriften sich genannt finden. So werden die Provinzen Augusta Euphratensis und Osroëne zum erstenmale genannt im Jahre 353 in einer Stelle bei Ammianus Marcellinus: post Osdroënam . . . Commagene nunc Euphratensis.[3]) In derselben erscheint Euphratensis zugleich als seit noch nicht langer Zeit eingerichtet (denn so ist mit Kuhn[4]) im Gegensatze zu Ohnesorge und Czwalina[5]) das »nunc«

1) S. o. S. 63—68.

2) So auch Sohm, Kirchenr. I. 376. 396, der aber (abweichend von uns) den Anschluss an die Provinzialeinteilung des Reiches vor der nicänischen Synode noch nicht allgemein erfolgt sein lässt.

3) Ammian. Marcell. XIV. 7, 21; vgl. auch noch ebenda c. 8.

4) Kuhn in Jahrb. Bd. 115. S. 702.

5) Ohnesorge S. 15 f. Nach Czwalina S. 17 besagt das nunc nur, »dass die frühere Landschaft Commagene ‚jetzt‘ (d. h. zur Zeit Ammians) Euphratensis heisse«; ein anderer Schluss liesse sich daraus nicht ziehen. Aber eine solche Ausdrucksweise ist höchst befremdend, wenn Euphratensis (nach Czwalinas Meinung) schon seit 50—60 Jahren bestand; man hätte dann doch Euphr. olim Commagene erwartet. Die Stelle Ammians: Valens signa Pessinunta tulit, Phrygiae quondam, nunc Galatiae oppidum kann Ohnesorge wegen des offenbaren Gegensatzes quondam — nunc nicht für seine Auffassung geltend machen. Auch wenn nachgewiesen ist (Gardthausen, Die geograph. Quellen Ammians im VI. Suppl.-Bd. d. Jahrb. f. Phil. 1873.

zu deuten), und es ist mithin durchaus korrekt, wenn die ihm späterhin zugehörenden Städte in den Unterschriften des Nicänums noch der Provinz Syria Coele zugezählt werden. Da nun auch Edessa, die spätere Metropolis von Osroëne, in denselben Subskriptionen noch als zu Mesopotamien gehörig erscheint,[1]) so können und dürfen wir mit allem Grunde die Entstehung dieser beiden Provinzen in die Jahre 325—353 verweisen;[2]) und dies hinsichtlich Osroëne's um so mehr, als die eigenartige geographische Reihenfolge — man erwartete zuerst Osroëne und dann Mesopotamia[3]) — etwas Misstrauen gegen die Veroneser Liste in uns erregen muss.

Phrygien wird zum erstenmale als geteilt erwähnt von Theodoret bei der Geschichte des Konziles von Sardica,[4]) sodass wir also diese Veränderung als in den Jahren 325—343 vorgenommen bezeichnen dürfen.

Was die Provinz Arabia angeht, so könnte der Vermerk des Veroneser Verzeichnisses »item Arabia Augusta Libanensis« als eine spätere Interpolation erscheinen;[5]) denn noch im Jahre 353 ist Arabia bei Ammianus Marcellinus ungetrennt,[6]) ebenso in einer Konstitution des Kaisers Konstantius vom Jahre 352,[7]) welche die Ueberschrift trägt: »Theodoro v. p. praesidi Arabiae«. Doch hat neuerdings die Angabe der Veroneser Liste eine befriedigende Aufklärung gefunden. P. v. Rohden nämlich führt in seiner

---

S. 509 ff.), dass Ammian wörtlich Angaben älteren Quellen entnahm, ohne zu berücksichtigen, dass sie für seine Zeit nicht mehr passten, so ist doch damit noch nicht gegeben, dass dies auch hinsichtlich der oben im Texte citierten Stelle der Fall ist.

1) S. oben S. 83. Anm. 3. 1. Auch in den Unterschriften der Synode von Antiochien (341) stehen die Städte der beiden Provinzen Euphratensis und Osroëne noch unter der Rubrik Syria Coele bezw. Mesopotamia. Mit Kuhn a. a. O. S. 700 hieraus aber einen Schluss zu ziehen, müssen wir uns versagen; denn diese Subskriptionen sind von sehr geringem Werte s. Czwalina S. 9. Ballerini ad opp. s. Leonis App. XXVI s. (Migne S. L. t. LVI. p. 37 ss.).

2) Kuhn a. a. O. S. 702 nennt die Jahre 341—353; s. dazu vor. Anm.

3) Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 502.

4) Theodoret. h. e. IV. 6. Kuhn a. a. O. S. 700. 703 verlegt die Synode noch in das Jahr 347.

5) Ueber die verschiedenen Deutungen dieses Vermerkes s. oben S. 75 Anm. 2. Vgl. auch Marquardt I². 434. Kuhn in Jahrb. S. 715.

6) Ammian. Marc. XIV. 8 zählt als Provinzen auf, eine »jede historisch scharf beleuchtend« (Kuhn, Jahrb. 1877. S. 698): Cilicia, Isauria, Commagene nunc Euphratensis, Syria, Phoenice, Palaestina, Arabia, Cyprus.

7) Cod. Theod. XVIII. l. 4 c. 1. Kuhn a. a. O. S. 699.

Dissertation aus, dass die von Diokletian angeordnete Teilung in Arabia (Provinz von Petra) und Arabia Augusta Libanensis (Provinz von Bostra) thatsächlich bestand, doch längstens wahrscheinlich nur bis zum Jahre 307, wo das Gebiet von Petra mit der Provinz Palästina vereinigt ward. Später aber, und zwar um 358, wurde diese Verbindung wieder aufgehoben und die Landschaft von Petra unter dem Namen Palaestina salutaris zu einer selbstständigen Provinz gemacht. Die Bezeichnung Arabia blieb wie bisher dem Gebiete von Bostra reserviert.[1]) Diese Darlegungen, deren Begründung gelungen erscheint, nehmen nun allerdings dem Vermerke item Arabia Augusta Libanensis den Charakter einer späteren Interpolation, aber — und das ist uns hier die Hauptsache — sie enthalten auch erstens eine beredte Apologie zu Gunsten der Zuverlässigkeit und Treue der nicänischen Subskriptionen, welche offenbar in diesem Punkte die Reichseinteilung zur Zeit der Synode genau wiederspiegeln. Sie bieten damit zugleich zweitens einen neuen Grund dafür, dass auch in den übrigen von uns verzeichneten Verschiedenheiten zwischen den politischen und nicänisch-kirchlichen Provinzen die genannten konziliaren Unterschriften den Vorzug verdienen. Zugleich geben sie aber auch drittens einen Fingerzeig, entweder alle, oder doch einen Teil der zwischen dem Veroneser Verzeichnisse und den synodalen Unterschriften bestehenden Differenzen aufzuklären, und werden so möglicher Weise zu einer gewissen Ehrenrettung für die Veroneser Liste. Denn gleich der Provinz Arabia (Petraea) sind vielleicht auch die Eparchieen Phrygia Secunda, Augusta Euphratensis und Osroëne bereits von Diokletian eingerichtet worden, um aber bald darauf — entweder von ihm selbst oder doch von seinen nächsten Nachfolgern — wieder aufgehoben bezw. einer anderen

---

1) v. Rohden, De Palaestina et Arabia p. 20. 22 ss. Er stützt seine Beweise hauptsächlich auf Euseb., de mart. Palaest. VII. 2 ss. Libanii epp. 318. 324. 337. Vgl. G. R. Sievers, Das Leben des Libanius. Berlin 1868. S. 240 ff. (Beilage L.) — Bekämpft wird v. Rohden's Ansicht neuestens durch Ohnesorge S. 33 ff., welcher zwar auch die Angabe des Veroneser Verz. für richtig hält, aber die Eparchie Palaestina Salutaris nicht durch Teilung der (vereinigten) Provinz Syria Palaestina (u. Arabia Petraea) entstehen, sondern der Eparchie Arabia (Petraea) bereits unter Konstantin, spätestens unter seinem Sohne Konstantius den Namen Palaest. Salut. zuteil werden lässt. Doch giebt auch er zu, dass die Provinz Palaestina Salut. hin und wieder mit dem benachbarten Syria Palaestina, dessen Garnisonen sie beherbergte, unter gemeinsamer Regierung gestanden habe. Die Begründung dieser Ansicht scheint uns nicht einwandsfrei, bisweilen sehr gekünstelt.

Provinz angegliedert zu werden.[1]) Damit wäre dann allerdings die Auktorität und Bedeutung des Veroneser Verzeichnisses in einem gewissen Grade wieder zu Ehren gebracht und die Zahl seiner Interpolationen auf ein Minimum beschränkt; aber diese Möglichkeit ist und bleibt vorläufig nur eine Vermutung und deshalb kann gleichwohl — viertens — die Veroneser Liste allein in diesen Punkten nicht als beweiskräftig herangezogen werden.[2])

Nach diesen Ausführungen wird man wohl gerne der Deutung zustimmen, mit welcher wir die Aegypten betreffende Verschiedenheit der Veroneser Liste und den nicänischen Unterschriften erklären und lösen zu können glauben. Von einer Teilung jenes Landes in eine provincia Aegyptus Jovia und Aegyptus Herculia (und zwar schon unter Diokletian) weiss nur das Veroneser Verzeichnis zu berichten, von anderen Urkunden wird eine Scheidung erstmals erwähnt in einem kaiserlichen Erlasse vom J. 342 und zwar steht hier statt Aegyptus Herculia der Name Augustamnica.[3]) Wie nun Mommsen, Czwalina, Schiller[4]) u. A. mit Recht bemerken, lässt die Eigenart der Beinamen Jovia und Herculia in der That nur auf einen diokletianischen Ursprung jener Provinzen zurückschliessen; aber damit ist nicht gegeben, dass dieselben auch nach der Regierung jenes Kaisers noch existierten. Dem widerspricht vielmehr die bestimmte und durchaus glaubwürdige Angabe des nicänischen Kataloges. Wir dürfen deshalb wohl mit allem Grunde vermuten, dass diese Eparchieen ähnlich den Provinzen Arabia (Petraea) und Palaestina vielleicht alsbald — möglicher Weise sogar noch unter Diokletian selbst — wiederum vereinigt und unter der gemeinsamen Bezeichnung Aegyptus verwaltet wurden.[5]) Diese Hypothese erhält eine treffliche Bestätigung einmal durch

---

1) Vgl. auch P. v. Rohden in der Berl. Phil. Wochenschrift. 1889. Bd. IX. S. 1563.

2) Ohnesorge S. 16—20 versucht deshalb auch mit strategischen und politischen Gründen die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Einrichtung Osroëne's bereits durch Diokletian zu beweisen.

3) Cod. Theod. XII. 1, 34. Vgl. Mommsen a. a. O. S. 500.

4) Mommsen a. a. O. S. 500. 516. Czwalina S. 4. 11. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit II. 45. Ohnesorge S. 19. 46f.

5) Ohnesorge S. 47 sucht zu zeigen, dass das grausame Vorgehen des Licinius gegen das Andenken Diokletians und Maximinus Daza's es den Bezeichnungen Jovia und Herculia unmöglich gemacht habe, »im ausseramtlichen Gebrauche festzuwurzeln«; aber er übersieht, dass dieselben sich trotz Licinius in den Benennungen cohors prima Jovia und cohors prima Herculia noch bis ins 5. Jahrh. hinein erhielten. Vgl. Mommsen a. a. O. S. 500.

die Thatsache, dass gleichzeitige Schriftsteller, z. B. Athanasius von Alexandrien, immer nur ein Aegypten nennen,[1] dann aber durch die Erwägung, dass es sehr eigenartig gewesen wäre, wenn bei allen übrigen Provinzen des Orientes, wie wir es im Vorstehenden nachgewiesen haben, eine Uebereinstimmung zwischen der kirchlichen und weltlichen Organisation geherrscht, bei der Einen Eparchie Aegyptus Herculia allein aber eine Ausnahme bestanden hätte. Hätten sämtliche Provinzen Aegyptens die unmittelbare Jurisdiktionssphäre des alexandrinischen Bischofs ausgemacht, so liesse sich dies schon erklären; aber dass in dieser Einen weltlichen Provinz ein kirchlicher Mittelpunkt gefehlt haben sollte, repräsentiert sich bei Berücksichtigung des vierten nicänischen Kanons von selbst als eine grundlose und höchst eigentümliche Vermutung.

Abweichend von den bisher behandelten Fällen erscheint nun in allen uns überkommenen Exemplaren nicänischer Unterschriften eine Provinz Armenia major, während solche in dem Veroneser Verzeichnis zwar ebenfalls enthalten ist, aber auf den ersten Blick sich als eine spätere Zuthat darstellt. Wem ist nun in diesem Falle Glaubwürdigkeit zuzusprechen?

Wir meinen, dass auch hier von einer eigentlichen Schwierigkeit nicht die Rede sein kann, dass man vielmehr ebenso die Interpolation der Provinzliste wie die Treue und Richtigkeit der nicänischen Angaben aufrecht erhalten darf. Nehmen wir an — und dem steht bei den ständigen Kämpfen zwischen Römern und Sassaniden um dieses Land nichts im Wege,[2] — dass die Provinz Armenia maior zwischen 297—325 vorübergehend eingerichtet und nun mit dem Vermerk »nunc et maior addita« bei Armenia minor eingetragen ward,[3] so ist sowohl der interpolierten Angabe des Veroneser Verzeichnisses wie auch der an sich durchaus glaubwürdigen Notiz in den nicänischen Unterschriften vollauf genügt und jeder scheinbare Widerspruch beseitigt. Sollte sich aber vielleicht noch erweisen lassen, dass eine weltliche Provinz Armenia

1) Dies giebt auch Czwalina S. 11 zu. Vgl. Athan., Apolog. c. Ar. c. XXXVII. LVII. Can. 6. Nic.

2) Vgl. Pauly-Wissowa II². 1184. 1269.

3) Mommsen a. a. O. S. 505 lässt sie erst »in der Zeit der theodosischen Dynastie« eingetragen werden, ebenso Pauly-Wissowa l. c. — Ueber das Christentum in Grossarmenien in ältester Zeit vgl. Gelzer in d. Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 1895. Bd. 47. S. 109—175, bes. S. 171 f.

maior zur Zeit des Nicänums nicht vorhanden war, dann hilft immer noch die Ansicht Mommsen's über alle Schwierigkeiten hinweg, dass nämlich mit diesem geographischen Begriffe das transeuphratensische Gebiet gemeint und bezeichnet sei.[1])

Von noch geringerer Bedeutung ist es sodann, wenn sich in einer Handschrift die Bezeichnung »provincia Persis« findet[2]) und Harduin[3]) in einer anderen unter der Rubrik »Isauria« die Angabe liest: »Eusebius Paralais Lycaoniae«; denn unter der ersteren Benennung ist zweifelsohne das Perserreich verstanden und im anderen Falle handelt es sich um eine irrtümliche, interpolierte Lesart,[4]) welche sich sonst nirgends findet.

Ziehen wir nun das Schlussresultat aus unseren bisherigen Erörterungen, so ergiebt sich, dass kein einziger stichhaltiger Einwand gegen die Richtigkeit der provinzialen Gruppierung der nicänischen Bischöfe vorgebracht werden kann. Mag man über das Veroneser Verzeichnis denken, wie man will; mag man später erfolgte Teilungen von Eparchieen in dasselbe aufgenommen finden oder es — von zwei offenbar späteren Zusätzen abgesehen — als eine authentische Wiedergabe der ursprünglichen diokletianischen Reichseinteilung betrachten: der Auktorität der nicänischen Subskriptionen thut es keinen Eintrag. Im Gegenteil; letztere verdienen in ihren provinzialen Angaben gerade wegen so mancher Aenderungen, welche vielleicht schon Diokletian selbst im provinzialen Organismus eintreten liess und welche in der Veroneser Liste sich nicht berücksichtigt finden, entschieden grösseren Glauben und nichts spricht dagegen, wohl aber alles dafür, dass wir in ihnen eine getreue Wiedergabe und Spiegelung der damaligen orientalischen Eparchialverfassung besitzen. Der vierte nicänische

---

1) Ueber »provincia« in diesem weiteren Sinne (I XIV, IV XIV) viele Beispiele bei Kuhn, Röm. Verfass. II. 204. 205.

2) I X. II X hat a Perside, III X de Perside, XI IX e Persis; dabei steht I 83, II 82, III 81, IV 78 (nicht aber XI 76) neben dem Bischofsnamen als Ortsnamen ebenfalls Persien bezeichnet; IV X fehlt die Provinzbezeichnung. V 82, VII 88, VIII 82, IX 85 führen den betreffenden Bischof als Persenus od. regionis Persarum unter der Provinz Mesopotamien zuletzt auf.

3) Harduin I. 320.

4) I 188 Parichiae Isauriae, II 188 Dioecesis Isauriae, III 187 Patriciasis, V 185 *Παροικίας*, VIII 189 paroiciae Isauropolis, IX 190 paroiciae Isauriae, XI 182 ex dioecesi Asororum. Damit fällt auch das Argument, welches Ohnesorge S. 20 gegen die Glaubwürdigkeit der nicän. Unterschriften vorbringt. — Die Provinz Lycaonien wurde erst um 373 eingerichtet. Vgl. Kuhn, Jahrb. S. 709.

Kanon aber zwingt uns geradezu, ihnen diesen Charakter, diese Bedeutung beizulegen, und somit haben wir das volle Recht zu behaupten, nicht nur dass, wie unsere Tabelle auf den ersten Blick zeigt, die Kirche sich grösstenteils an die politische Provinzialeinteilung angeschlossen hatte, sondern dass thatsächlich allseitige und ausnahmslose Identität zwischen kirchlichen und weltlichen Eparchieen zur Zeit der nicänischen Synode herrschte und jeder weltlichen Provinz eine hierarchische entsprach.

Sehen wir nun an folgender Zusammenstellung, ob eine gleiche Identität sich auch zwischen den kirchlichen und weltlichen Metropolen dieser Eparchieen nachweisen lässt.

| Nicänische Provinzen | Kirchliche Metropolen | Weltl. Metropolen |
|---|---|---|
| Libya superior | (Berenice?)[1] | (Sozusa?)[2] |
| Libya inferior | Paraetonium[3] | Paraetonium[4] |
| Thebais | (Schedia?)[5] | (Lykopolis?)[6] |
| Aegyptus | Alexandria[7] | Alexandria[8] |
| Arabia | Bostra[9] | Bostra[10] |

1) I 16, II 16, III 16, IV 15, V 17, VIII 16, IX 16, XI 16, Braun S. 29; bei VII 23 am Ende der vereinigten Provinzen Libyen.

2) Marquardt I². 462.

3) I 20, II 20, III 20, IV 18, V 21, VIII 20, IX 20; XI 20 an letzter Stelle von Libya sup.; VII 19 an zweiter Stelle der vereinigten Provinzen Libyen.

4) Marquardt I². 462.

5) I 13, II 13, V 13, VIII 13, IX 13, XI 13; bei IV 12 an letzter Stelle der Provinz Aegyptus; III 15 am Ende der vereinigten Provinzen Aegyptus Thebais; VII 3 an erster Stelle der vereinigten Provinzen Aegypti et Thebaidis (Alexandrien steht vor den Namen der Provinzen). Bei Braun S. 29 fehlt der erste Name.

6) S. unten S. 98 Anm. 2. Maassen S. 21 Anm. 12ª.

7) I 2, II 2; III vor den vereinigten Provinzen Aegyptus Thebais; IV 2, V 2, VIII 2, IX 2, XI 2; VII (vor. Anm.). Braun S. 29.

8) Ptolem. IV. 5, 9: *Αἰγύπτου πάσης μητρόπολις Ἀλεξάνδρεια.*

9) I 73, II 72, III 71, IV 69, V 71, VII 78, VIII 72, IX 72, XI 67. Braun S. 30.

10) Seit Philippus Arabs. Eckhel III 502. IV 273. Vgl. noch J. Jung, Grundriss der Geographie von Italien u. dem Orbis Romanus. 2. Aufl. München 1897. S. 147. (Handb. d. klass. Altertumswiss. III. 3.)

| Nicänische Provinzen | Kirchliche Metropolen | Weltl. Metropolen |
|---|---|---|
| Palaestina | Caesarea[1]) (Jerusalem)[2]) | Caesarea[3]) |
| Phoenice | Tyrus[4]) | Tyrus[5]) |
| Syria Coele | Antiochia[6]) | Antiochia[7]) |
| Cilicia | Tarsus[8]) | Tarsus[9]) |
| Isauria | (Barata),[10]) (Isaura?)[11]) | Isaura[12]) |
| Cyprus | Paphos[13]) | Paphos[14]) |
| Mesopotamia | Edessa[15]) | Edessa[16]) |

1) Hefele I². 404. I 24 (4. Stelle), dagegen II 25, III 25, IV 23, V 26, VII 28, VIII 25, IX 25, Braun S. 29 fünfte Stelle; XI 23 (3. Stelle). Vgl. die nächste Anm.

2) I 21, II 21, III 21, IV 19, V 22, VII 24, VIII 21, IX 21, XI 21: an erster Stelle wegen can. 7 Nic.

3) Seit Alexander Severus metropolis provinciae Syriae Palaestinae. Eckhel III. 432. Mionnet V 500—606. Caes. ist das alte Turris Stratonis Plin. n. h. V 75. Jos. Antt. XV. 9, 6. Marquardt I². 422. 430.

4) I 41, II 40, III 40, IV 37, V 41, VII 43, VIII 40, IX 40, XI 37. Braun S. 30.

5) Seit Hadrian s. Suidas II p. 147 Bernh. C. I. G. 5853.

6) I 51, II 50, III 50, IV 47, V 49, VII 55, VIII 50, IX 50, XI 46. Braun S. 30.

7) *μητρόπολις* schon vor der Römerzeit Eckhel III 270. 271. 283. Flav. Jos., b. Jud. III. 2, 4. Antt. XVII. 5, 7. XVII. 9, 3. Näheres bei Kuhn II. 315 ff.

8) I 84, II 83, III 82, VII 89, VIII 83, IX 86, XI 79. IV 79 hat den Namen des tarsischen Bischofs, nicht aber dessen Sitz; V 83 *Ἀμφίων Ἐπιφανείας*; V XII fehlt Tarsus gänzlich. Braun S. 31 hat nur den Stadtnamen.

9) Waddington n. 1480. Dio Chrys. II p. 36 R. *μητρόπολις ἐξ ἀρχῆς*. Strabo 14 p. 674. Kuhn II. 205. Seit Caracalla hatte auch Anazarbus den Rang einer Metropolis Eckhel III. 42. Mionnet III. 552.

10) I 172, II 172, III 171, VIII 173, IX 176, XI 166, Braun S. 33. IV 160 Larata st. Bar., V 169 *Καράτων* st. *Βαρ.*

11) Vgl. die Ausführungen u. S. 96. — In einer epist. episc. Isauriae ad Leonem imp. vom J. 458 sowie auf der Synode von Chalcedon erscheint Seleucia als Metropolis s. Czwalina S. 6 f. Gelzer bezeichnet also mit Unrecht Seleucia als Metropolis zur Zeit des Nicänums auf der den Patr. Nic. Nom. beigegebenen Karte.

12) *μητρόπολις Ἰσαύρων* Eckhel III 29. Mionnet III 531. Suppl. VII p. 114.

13) I 189, II 189, III 188, IV 175, V 186, VIII 190, IX 193, XI 183, Braun S. 33. — Mit dem 6. Jahrh. erscheint Salamis (Constantia) als weltliche Metropole; Gelzer bezeichnet letzteres (mit Unrecht) als kirchl. Hauptstadt. Siehe Note 11.

14) Le Bas-Waddington, Inscr. d'Asie Min. 2785. 2806 *ἡ ἱερὰ μητρόπολις τῶν κατὰ Κύπρον πόλεων*.

15) I 79, II 78, III 77, IV 74, V 78, VII 84, XI 72; bei VIII 78, IX 78, Braun S. 30 Urhai; dies identisch mit Edessa s. Kuhn, Verf. II. 325.

16) Theoph. chron. p. 263 Bonn. Hierocl. p. 714. Eckhel IV. 274. Später die Hauptstadt der Provinz Osroëne. Kuhn II 324.

| Nicänische Provinzen | Kirchliche Metropolen | Weltl. Metropolen |
|---|---|---|
| Bithynia | Nicomedia [1] | Nicomedia [2] |
| Cappadocia | Caesarea [3] | Caesarea [4] |
| Galatia | Ancyra [5] | Ancyra [6] |
| Paphlagonia | Pompejopolis [7] | Pompejopolis [8] |
| Diospontus | Amasia [9] | Amasia [10] |
| Pontus Polemoniacus | Neocaesarea [11] | Neocaesarea [12] |
| Armenia minor | Sebastia [13] | Sebastia [14] |
| Armenia maior | ? [15] | Melitene [16] |

---

1) I 191, II 191, III 190, IV 177, V 188, VIII 192, IX 195, XI 185. Braun S. 31 fehlt der Stadtnamen, der Bischofsname stimmt mit dem der anderen Listen überein.

2) Mionnet II 399. Suppl. V 170 n. 983. 174 f. C. I. G. 1720. 3771. Eckhel IV. 274. Ihr Streit mit Nicäa um den Titel *μητρόπολις* Marquardt I². 355. Anm. 8.

3) I 95, II 94, III 93, IV 89, V 93, VII 100, VIII 94, IX 97, XI 88. Beide Namen fehlen bei Braun S. 31.

4) Das alte Mazaca. Head, hist. num. 633. Pauly-Wissowa, Realencycl. III². 1289.

5) I 119. 120, II 115, III 116, IV 109, V 114, VII 123, VIII 117, IX 119, XI 111. Nur der Stadtname bei Braun S. 31.

6) C. I. G. 4012. 4015—4017. 4020. 5896.

7) I 116, II 112, III 113, IV 106, V 111, VII 120, VIII 114, IX 116. XI 108 Philadelphus (der richtige Bischofsname) e Pinpiapo. Braun S. 31 hat nur den richtigen Bischofsnamen.

8) C. I. G. 4154. Eckhel II p. 389. Mionnet II p. 379. Suppl. IV p. 569.

9) I 109, II 106, V 105, VII 114, VIII 108 (s. oben S. 76 Anm. 7), IX 110, XI 102. III 107 Elpidius Comanensis (Amasia an 2. Stelle); fehlt bei IV XV. Braun S. 31. wie VIII XIII.

10) Head, hist. num. 423 *μητρόπολις Πόντου, πρώτη τοῦ Πόντου*. C. I. G. 4168. Eckhel II 344.

11) I 113, II 109, III 110, IV 103, V 108, VII 117, VIII 111, IX 113, XI 105. Braun S. 31.

12) Mionnet, Suppl. IV p. 448 n. 173. Eckhel II 355. IV 274. Marquardt I². 360 Anm. 9.

13) I 105, II 102, III 101, IV 96, V 101, VII 108 (s. oben S. 76 Anm. 10), VIII 104, IX 106, XI 98. Braun S. 31.

14) Kuhn II. 243. — Den Titel *μητρόπολις* führt auch Nikopolis C. I. G. 4189.

15) Fehlt überall.

16) Kuhn II. 243. Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 505.

| Nicänische Provinzen | Kirchliche Metropolen | Weltl. Metropolen |
|---|---|---|
| Pamphylia | Perge [1] | Perge [2] |
| Phrygia | Laodicea [3] | Laodicea [4] |
| Asia | (Cyzicus) [5] Ephesus [6] | Ephesus [7] |
| Lydia | Sardes [8] | Sardes [9] |
| Caria | (Antiochia?) [10] | (Aphrodisias?) [11] |
| Insulae | Rhodus [12] | Rhodus [13] |
| Pisidia | (Iconium?) [14] | (Antiochia?), Sagalassus?) [15] |

1) I 157, II 156, III 155, IV 146, V 153, VIII 157, IX 160, XI 150; VII p. 92 unvollständig. Braun S. 32 hat nur den (wahrscheinlich) richtigen Bischofsnamen.

2) Hierocl. p. 679. Eckhel IV 274. Kuhn II 298. — Marquardt I². 378 nennt Side als Metropolis; C. I. G. 4361 ist aber sehr spät. Auf dem Konzil von Chalcedon ist Perge Hauptstadt der Provinz Pamphylia, Side von Pamphylia altera. Mansi VII. 406.

3) I 139, II 135, III 135, IV 127, V 135, VII 142, VIII 138, IX 139, XI 131. Braun S. 32.

4) C. I. G. 4472. Kuhn II. 286. Marquardt I². 348.

5) I 125, II 120, III 120, IV 113, V 119, VII 128, VIII 122, IX 124, XI 117. Vgl. dazu oben S. 77 Anm. 5. Bischofsname und -stadt fehlen bei Braun S. 31.

6) I 126, II 121, III 121, IV 114, V 120, VII 129, VIII 123, IX 125, XI 118. Braun a. a. O. Vgl. vorige Anm.

7) C. I. G. 2968. 2988. 2990. 2992. Marquardt I². 343.

8) I 132, II 127, III 127, IV 119, V 126, VII 134, VIII 129, IX 131, XI 124. Braun S. 32.

9) Hierocles p. 669. C. I. G. 3467. Mionnet IV 128. 138. Eckhel III. 116. Conventus juridicus und Prägort des Landesmünze Marquardt I². 348.

10) I 168, II 167, III 166, IV 155, V 164, VIII 168, IX 171, XI 161. Aphrodisias überall an 2. Stelle. Bei VII fehlt die Provinz Carien. Braun S. 32 hat nur den richtigen Bischofsnamen.

11) Kuhn II 283. Marquardt I². 348. Pauly-Wissowa I². 2726.

12) I 164, II 163, III 162, V 160, VIII 164, IX 167, XI 157. IV 153 den richtigen Namen, doch ohne Bischofssitz; bei VII fehlt die provincia Insularum. Braun S. 32 hat weder Bischofsnamen noch -stadt.

13) Kuhn II. 278. Marquardt I². 348.

14) I 147, II 143, III 142, IV 134, VIII 146, IX 147. VII 149 fehlt der Bischofsname; Braun S. 32 fehlt die Stadt; V XXIII fehlen einige Namen, vgl. Gelzer S. 67 Anm. — Die Stadt ist später die Metropolis von Lycaonia. Kuhn II. 292.

15) Nach Hieracles p. 672 Antiochia; danach Kuhn, Verf. II. 289, Pauly-Wissowa I². S. 2446. Nach Marquardt I². 364 Sagalassus, doch ohne triftige Begründung.

| Nicänische Provinzen | Kirchliche Metropolen | Weltl. Metropolen |
|---|---|---|
| Hellespontus | Cyzicus [1] | Cyzicus [2] |
| Lycia | Patara [3] | Patara, Tlos, Xanthos [4] |
| Europa | Heraclea [5] | Heraclea [6] |

Wie die Tabelle ergiebt, scheint eine Verschiedenheit zwischen kirchlicher und weltlicher Metropole zu herrschen in den Provinzen Libya superior, Thebais,[7] Isauria, Caria, Palaestina und event. Pisidia, wo es nicht recht klar ist, welche Stadt man als politische Metropolis anzusehen hat. Ob diese Disharmonie aber auch in Wirklichkeit bestand, kann bei dem Fehlen so vieler Bischöfe auf der Synode, wie wir schon früher hervorgehoben haben, nur dann behauptet werden, wenn der Bischof der weltlichen Hauptstadt auf dem Konzile zwar anwesend, aber gleichwohl nicht an erster Stelle unter den Bischöfen der betr. Provinz unterzeichnete. Prüfen wir deshalb unter diesem Gesichtspunkte die bestehenden Differenzen.

Was zunächst Pisidien anbelangt, so fehlt unter den Subskriptionen ein Bischof sowohl von Antiochien als von Sagalassus, also von jenen Städten, welche als die bürgerlichen Hauptstädte jener Provinz in Frage kommen. Somit kann keine Verschieden-

1) Vgl. oben S. 94 Anm 5.

2) Hierocles p. 661.

3) I 156, VIII 156, XI 149. Braun S. 32 hat nur den richtigen Bischofsnamen. VII 161, IX 158 haben an erster Stelle einen Adon Lyciae, an zweiter den Bischof von Patara; bei II, III, IV steht derselbe Adon mit dem Zusatze Byciae, Lycius, Lycia vor der Provinz Lycia, welche als erster Stelle II 155, III 154, IV 145 den B. v. Patara aufführt. V. 151 steht an erster Stelle *Νικόλαος Μύρων Λυκίας*, der sonst in keinem einzigen Verzeichnis an irgend einer Stelle zu finden ist; an zweiter *Εὔδημος Παταρων*. Myra ist erst später Metropole vgl. die Synode v. Ephesus 449 (Mansi VI. 609) u. von Myra 458 (Mansi VII. 576).

4) Patara (C. I. G. 4280. 4281. 4283), Tlos (C. I. G. 4240 c), Xanthos (C. I. G. 4272—4274). Vgl. Marquardt I². 378.

5) I 202, II 201, III 201, V 197, VIII 203, IX 206, XI 196, Braun S. 33, IV nur den richtigen Bischofsnamen.

6) Boecking, Notit. Dign. Or. p. 134.

7) Schedia gehörte nämlich zu Aegypten. Strabo 17 p. 800. Vgl. Marquardt I². 444. Anm. 4.

heit zwischen kirchlicher und weltlicher Metropole auf Grund der nicänischen Unterschriften behauptet werden.[1])

In Isaurien scheint zu verschiedenen Zeiten eine andere Stadt den Rang einer Metropolis bekleidet zu haben. Wenigstens bezeichnet Kuhn,[2]) gestützt auf die Reihenfolge des Hierocles, Seleucia[3]) am Calycadnus als dessen Hauptstadt, während Marquardt, auf einige Inschriften gestützt, Isaura als solche benennt. Es wäre nun an sich nicht ausgeschlossen, dass zur Zeit des Nicänums vielleicht Barata die Metropolis des Landes war, und dann herrschte der schönste Einklang zwischen bürgerlicher und hierarchischer Organisation. Aber auch für den Fall, dass Barata nicht die erste Stadt der Provinz war (und dies ist das Wahrscheinliche), lässt sich eine solche Harmonie wohl mit allem Rechte behaupten. Die ältesten Handschriften führen nämlich an fünfter Stelle unter den Unterschriften Isauriens einen Bischof Silvanus mit dem Zusatze Metropolitanus bezw. Isauriae Metropolitanus.[4]) Da nun eine Stadt mit dem Namen Metropolis in Isaurien nicht existierte,[5]) so ist mit einer solchen Bezeichnung zweifelsohne der Oberhirte der weltlichen Provinz verstanden, dessen Würde und Stellung damit genügend hervorgehoben war, auch wenn sein Name nicht vor demjenigen der Provinzialbischöfe sich befand[6]) und seine Bischofsstadt nicht ausdrücklich genannt ward.

Für Carien lässt sich für die Zeit des Nicänums nicht genau die politische Hauptstadt nachweisen; denn Aphrodisias, welches man für die spätere Zeit annimmt,[7]) dürfte den Inschriften seiner Münzen zufolge, welche erst sehr spät den Titel *μητρόπολις* führen,

---

1) Czwalina S. 13 erblickt in Polycarpus Metropolitanus (I 153, II 150, III 150, IV 140, V 148, VII 157, VIII 153, IX 154, XI 146) den Metropoliten der Provinz wegen des Zusatzes Metropolitanus; doch handelt es sich hier wohl um den Bischof der Stadt Metropolis. Kuhn II. 290.

2) Kuhn, Verf. II. 305 f.

3) In den Subskriptionen überall an 4. Stelle (I 175, II 175, III 174, IV 163, V 172, VIII 176, IX 179, XI 169). — Nach Marquardt I². 388 ist Seleucia erst in der theodosischen Zeit Hauptstadt.

4) I 176 Metropolitanus, II 176 Isauriae Metropolitanus, III 175 Metropolitanus Tisauro. IV 164 hat nur P (M?) etropoli, V 173 *Μητροπόλεως*, VIII 177 Isauropolis, IX 180 Metropolis Isauriae, XI 170 ex Isaurorum metropoli. Ueber die Identität von Isauropolis und Isaura Kuhn II. 292.

5) Kuhn, Verf. II. 304—311.

6) Vgl. Czwalina S. 13. Hefele I². 406.

7) Kuhn II. 283. Marquardt I². 348. Ptolem. V. 2, 18 rechnet sie zu Lydien, Strabo 12 p. 576 zu Phrygien. — Später erscheint auch der Bischof von

es wohl kaum damals gewesen sein.[1] Es ist also nicht ausgeschlossen, dass Antiochien, welches die erste Stelle unter den Unterschriften einnimmt und identisch ist mit dem berühmten Tralles der alten Geschichte,[2] die Würde der Provinzialhauptstadt inne hatte.

Die eigenartige Stellung Jerusalems vor dem Metropolitansitze, welcher in den Unterschriften zumeist die fünfte Stelle einnimmt, erklärt sich aus der Ehrung, welche ihm die Synode in ihrem siebenten Kanon hatte zuteil werden lassen,[3] indem sie ihm den Rang eines Obermetropoliten verlieh. Dass der Bischof von Cäsarea nun an einer so späten Stelle unterzeichnete, während ihm als dem Metropoliten doch mindestens die zweite Stelle zugestanden hätte, ist allerdings seltsam und auffallend; aber seine Handlungsweise erhält vielleicht dadurch ihre Erklärung, dass er auf diese Weise seinem Unwillen über die seinem Suffraganbischofe erwiesene Auszeichnung Ausdruck verleihen wollte.

Wesentlich schwieriger gestaltet sich die Frage nach der Identität zwischen kirchlicher und bürgerlicher Hauptstadt in Aegypten bezw. seinen Provinzen Thebais und Libya superior. Für die beiden übrigen Eparchieen stimmen ja die Metropolen Alexandrien und Parätonium mit den politischen überein, obschon man mit allem Rechte sagen könnte, dass bezüglich Parätonium sich keine Identität behaupten lasse, da sie die einzige Stadt sei, welche unter der Provinz Libya inferior aufgeführt werde. Aber da wir ihre Metropolitanstellung auch aus anderen, etwas späteren Urkunden erschliessen können, dürfen wir sie ruhig auch jetzt als in dieser Würde befindlich betrachten.[4] Für die übrigen Provinzen jedoch, Thebais und Libya superior, müssen wir die Beweiskraft der nicänischen Unterschriften völlig negieren. Denn hier sind in den einzelnen Subskriptionsgruppen der verschiedenen Hand-

---

Aphrodisias als Metropolit Kuhn II. 283 f. (Stauropolis u. Aphrodisias identisch Pauly-Wissowa, Realencycl. I². 2726). Georg. Cypr. descriptio orb. Rom. ed. H. Gelzer (Lips. 1890) p. 2. 17. 144.

1) Pauly, Realencycl. (1. Aufl.) I. 602.

2) Plin. n. h. V. 29, 6: Trallis, eadem Evanthia et Seleucia et Antiochia dicta.

3) Näheres darüber siehe unten II. Abschn. § 8. D der Abh.

4) J. Hergenröther, Photius I. 28 Anm. 23. — Die dort ausgesprochene Ansicht, dass sich in Aegypten keine festen Metropolitansitze befunden, sondern das Ordinationsalter (wie in Afrika) den Rang der Bischöfe bestimmt hätte, ist unbewiesen.

schriftenreihen die Namen derart vertauscht,[1]) dass man unmöglich sichere und berechtigte Schlüsse auf die Stellung bezw. den Rang der einzelnen Bischofssitze ziehen kann. Andere Quellen nennen uns für die Thebais die Stadt Lykopolis[2]) und für Libya superior Ptolemais[3]) als die kirchlichen Metropolen. Die weltlichen Hauptstädte in diesen Gebieten sind unbekannt geblieben, wenigstens fehlen uns sichere[4]) Nachrichten darüber und so können wir leider keinen Vergleich zwischen kirchlicher und weltlicher Organisation anstellen.

Als Ergebnis dieser Darlegungen muss nun gelten, dass auch bei diesem Vergleiche der weltlichen Metropolen mit den in den nicänischen Unterschriften enthaltenen kirchlichen eine wirkliche Verschiedenheit nicht konstatiert werden kann. Die Bischofsstädte der zuerst Unterzeichnenden stimmen mit den politischen Hauptstädten überein, und wo eine scheinbare Differenz herrscht, ist dieselbe aus den verschiedensten Ursachen gerechtfertigt und wohlbegründet. Ist dieses Resultat nun auch noch kein positiver Beweis für die Kongruenz und Identität zwischen hierarchischer und bürgerlicher Organisation, so dient doch auch jener, eine nachweisbare Verschiedenheit negierende Schluss wesentlich zur Stütze jener Deutung, welche wir auf triftige Gründe hin dem vierten nicänischen Kanon gegeben haben, dass nämlich ausnahmslos die bürgerliche Hauptstadt auch die kirchliche Metropole der Provinz gewesen sei.

---

1) Vgl. z. B. die vier latein. Handschriftenreihen mit der koptischen. Gelzer, Nic. Patr. Nom. p. 4—10 bezw. 78—81; ausserdem p. 245 s. v. Ptolemais.

2) Epiphan. haer. LXVIII. 1; LXIX. 3. Vgl. noch Theodoret. haer. fab. IV. 7.

3) Synesii epp. 66 u. 67 ad Theoph. — Wir kommen im II. Abschn. § 8 A ausführlicher auf diese beiden Metropolen zurück.

4) Marquardt I². 462. bezeichnet auf unsichere Angaben hin Sozusa (= Apollonia vgl. Thrige, res Cyrenensium 1828. p. 101) als Metropolis von Libya superior, I². 445 Ptolemais als Hauptstadt des alten Oberägypten (Thebais). Bei Le Quien, Oriens christ. widerspricht sich II. 356 u. II. 618.

## II. Abschnitt.

# Entstehung und Entfaltung der Obermetropolitanverfassung.

### § 7. Die Anfänge der Obermetropolitangewalt.

In den griechischen Ländern, besonders im Orient mit seiner dogmatischen Grübeleien und Spitzfindigkeiten, religiösen Neuerungen und asketischen Exzessen nicht abholden Neigung,[1] entwickelte sich schon frühe ein recht regsames synodales Leben, und dieses hatte bei ihm bereits die tiefsten Wurzeln geschlagen und sich zu einer feststehenden Institution ausgebildet, ehe es in den anderen Ländern auch nur seinen Einzug gehalten.[2] Nicht nur, dass hier im Oriente die Bischöfe einer einzelnen Provinz[3] zusammenkamen, um alljährlich über mehr lokale Vorgänge und Fragen zu beraten, — auch die Bischöfe mehrerer Provinzen trafen sich daselbst, das Wohl der christlichen Gemeinden zu fördern und die Reinheit der Lehre zu erhalten.

Leider sind uns aus der ältesten Zeit nur wenige Berichte über solche Synoden überkommen; ihre Zahl wächst erst seit der Mitte des dritten Jahrhunderts. Soweit wir aber aus ihnen etwas entnehmen können, hatten die einzelnen Provinzen in lockerer Verbindung nebeneinander bestanden und waren je nach den Gegenständen und ihren persönlichen Ansichten — in konziliarer Beratung wie auch in ihrer Stellungnahme zu den vorliegenden Fragen — in verschiedenartiger Gruppierung zusammengetreten. Auf einzelne Bischofssitze hatte sich noch kein (oder doch höchstens ein

1) A. Pichler, Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient uud Occident von d. ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart. München 1864. I. 64.

2) Tertull. de jejun. c. XIII. Ueber die Abfassungszeit dieser Schrift (205 bis 212) Hefele I². 104. — Duchesne l. c. p. 17. Vgl. oben S. 32.

3) Vgl. den libellus synodicus bei Harduin., Coll. Conc. V. 1463. — Siehe oben Abschn. I. § 3.

kaum fühlbares und dann meist vorübergehendes, an machtvolle Persönlichkeiten geknüpftes) Ansehen gelegt, welches diesen, auf ein mehr als provinziales Territorium sich ausbreitend, eine tonangebende und bestimmende Stellung zugewiesen hätte. Es ist z. B. Antiochien, welches doch in einer späteren Periode gegenüber einer grossen Anzahl von Provinzen eine durchaus führende Rolle einnimmt, noch ohne jede Prärogative und zentrale Stellung. Im sog. Paschastreit tritt es nirgends hervor und erscheint so noch ohne allen auktoritativen und leitenden Einfluss. Während ihm doch sonst als dem geistigen Haupte die Hegemonie und Führerschaft aller ihm angegliederter Bezirke zugefallen und damit eine Aufgabe zuteil geworden wäre, welcher es sich im Interesse der Ausdehnung und Festigung seiner Macht sicher nicht entzogen hätte, tritt es gänzlich zurück in diesem Streite, keine der abgehaltenen Synoden tagt in ihm, in die Führung der Provinzen teilen sich andere: die Bischöfe Palästinas und Syriens lassen es unberücksichtigt und vereinigen sich unter dem Vorsitze der Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem in Palästina zu einer Synode.[1]) Oder aber die Provinzen handeln selbständig und für sich: die Bischöfe des Pontus eilen zusammen und beraten unter Palmas, Bischof von Amastris, dem Alterspräsidenten der Versammlung.[2]) In einem Synodalschreiben, von welchem uns durch Eusebius ein Fragment erhalten geblieben ist, erklären sie ihre Gewohnheit bezüglich der Datierung des Osterfestes es mit dem Bischofe von Alexandrien zu halten, — so ist also Antiochien noch ohne alle führende, hierarchisch-zentrale Stellung unter den orientalischen Provinzen. Dagegen übt es, wenn auch nur vorübergehend, Jurisdiktionsrechte auch in Ländern, welche ihm später niemals unterstanden, so in Edessa, dessen Bischof die Weihe von ihm erhält.[3])

Erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts ändert sich dieser Zustand scheinbarer Einflusslosigkeit und unsicheren Schwankens. Es treten jetzt Zentren hervor, um welche sich geographisch zu-

---

1) Euseb. V. 23: *τῶν κατὰ Παλαιστίνην τηνικάδε συγκεκροτημένων . . . ., ων προυτέτακτο Θεόφιλος τῆς ἐν Καισαρείᾳ παροικίας ἐπίσκοπος καὶ Νάρκισσος τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις.* 25: *καὶ σὺν αὐτοῖς Κάσσιος τῆς κατὰ Τύρον Ἐκκλησίας ἐπίσκοπος καὶ Κλάρος τῆς ἐν Πτολεμαΐδι, οἵ τε κατὰ τούτων συνεληλυθότες . . . .* Tyrus u. Ptolemais gehörten damals noch zu Syrien. Duchesne l. c. p. 18. Siehe oben S. 43. Anm. 8.

2) Euseb. V 23. Vgl. IV. 23. Hefele $I^2$. 93.

3) Tixeront, Les origines de l'Église d'Edesse p. 140. Vgl. Duchesne p. 19.

sammenliegende Provinzen ständig scharen, und in diesen Kommunikationspunkten vereinigt sich über die sich gruppierenden Provinzen ein bleibender Einfluss, eine fühlbare Macht. Es sind solche Zentren zunächst Alexandrien, Antiochien und Ephesus, die Metropolen von Aegypten, Syrien und Asia proconsularis.

Was Antiochien betrifft, so versammeln sich in ihm seit dieser Zeit zu wiederholten Malen die Bischöfe von ganz Syrien, Kleinasien und demjenigen Teile des Orients, aus welchem bald darauf von Kaiser Diokletian die Diözese Pontus gebildet ward. Eine solche Zusammenkunft fand zunächst dort statt (251), als der Bischof der Stadt, Fabius, im alten Glauben zu schwanken und den Neuerungen der Novatianer zuzuneigen schien. Die Veranstalter der Synode waren die Bischöfe von Tarsus, Cäsarea in Palästina und Cäsarea in Cappadocien.[1]) Kurze Zeit nach der Beilegung dieser Angelegenheit ist Antiochien öfters, und zwar innerhalb weniger Jahre (264—269) der Sammelplatz von Bischöfen, welche auf drei Synoden mit dem häretischen Bischofe der Stadt selbst, Paul von Samosata,[2]) sich zu befassen hatten. Es sind dieselben Provinzen wie ehedem, welche jedesmal zur Beratung und zur Verhütung religiösen Unheiles ihre Oberhirten dorthin entsenden, Pontus Polemoniacus, Lycaonien bis herab nach Palästina und dem fernen Arabien.[3]) Die Bischöfe von Cölesyrien scheinen sich allein nicht für kompetent zu halten, ihren Oberbischof abzusetzen und zu richten, und so berufen sie zur Mitberatung aus weitem, aber doch jedesmal genau demselben Umkreise ihre Kollegen. Sie fühlen sich mit ihnen, wie es scheint, als ein zusammengehöriges und geschlossenes kirchliches System, welches Antiochien als seinen Mittelpunkt betrachtet und damit dessen Kirche einen hierarchischen Supremat über sie selbst zuweist. Dies zeigen auch die beiden Synoden von Ancyra und Neocäsarea, welche zu Beginn des vierten Jahrhunderts abgehalten wurden, und welchen der Bischof Vitalis von Antiochien präsidierte. Sie sind ebenfalls von den Bischöfen derselben Provinz besucht,[4]) — ein Zeichen, wie enge

---

1) Euseb. VI. 46. Mansi I. 867. 871. Dittrich, Dionysius d. Gr. Freiburg 1867. S. 54. — Hefele I². 114 bezweifelt es, ob diese Synode wirklich stattfand. Vgl. Duchesne p. 20.

2) Sein Lehrsystem Hefele I². 135 f.

3) Euseb. VII. 27. 28. 30. Hefele I². 136—143. Duchesne l. c.

4) Duchesne l. c. — Kritik der Bischofskataloge bei Hefele I². 221. 243.

und fest bereits diese Bezirke sich an Antiochien angeschlossen haben und wie selbstverständlich es ihnen ist, in dessen Kirche ihr eigentliches Zentrum und Oberhaupt zu erblicken.[1]) Antiochien ist somit zu Beginn des vierten Jahrhunderts faktisch der Mittelpunkt der orientalischen Provinzen geworden.

Alexandrien andererseits, der zweite Mittelpunkt, um welchen eine grössere Anzahl kirchlicher Eparchieen sich gruppiert, tritt fast gleichzeitig mit Antiochien in einer zentralen Stellung in Aegypten und den diesem naheliegenden Provinzen auf, wenn es dieselbe auch vielleicht schon lange zuvor eingenommen hatte.[2]) Sein Bischof Dionysius, von seinen Zeitgenossen und der Nachwelt mit dem ehrenden Titel »der Grosse« geziert, erscheint als oberster Hirte und Leiter all jener Provinzen. Um von seiner Jurisdiktion in der eigentlichen Eparchie Aegyptus ganz zu schweigen,[3]) — an ihn wendet sich neben anderen aus demselben Bezirke auch Basilides, Bischof eines ungenannten Ortes in der Pentapolis,[4]) und

---

1) F. Rothe, Vorlesungen I. 357 f.

2) can. 6 Nic.: *τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω κτλ.* — Den engeren Wirkungskreis des Bischofs v. Alexandrien bildete die Stadt (*πόλις*) Alexandrien und der *νομός Μαρεώτης* (Athan. Apol. c. Arian. ed. Migne S. G. t. XXV. p. 364. 400: *ὁ Μαρεώτης . . . χώρα τῆς Ἀλεξανδρείας ἐστί . . . τῷ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπῳ αἱ ἐκκλησίαι πάσης τῆς χώρας ὑπόκεινται·* ibid. p. 376: *τῶν ἐν αὐτῇ τῇ Ἀλεξανδρείᾳ πρεσβυτέρων . . . καὶ . . . ἐν τῇ χώρᾳ αὐτῆς* ist identisch mit *πρεσβ. Ἀλεξανδρείας καὶ Μαρεώτου* Migne S. G. t. XVIII. p. 581. Der Landkreis von Alexandrien (*Ἀλεξανδρέων χώρας νομός*) hatte in seiner Hauptstadt *Ἑρμούπολις μικρά* (Ptol. IV. 5, 46 ed. Nobbe. Vgl. Marquardt I². 451 f.) einen eigenen Bischof (Athan. Apol. c. Ar. p. 377: *Ἀγαθάμμων ἐν τῇ Ἀλεξανδρέων χώρᾳ* scil. *ἐπίσκοπος*). Vgl. Kuhn, Verf. d. röm. Reichs II. 477 f. Ueber Ausübung von Metropolitangewalt vgl. die Entsetzung des B. Ammonius v. Thmuis durch Heraklas v. Alex. J. Döllinger, Hippolytus u. Callistus. Regensb. 1853. S. 264 f. Ueber die geographische Lage von Thmuis Hefele I². 343. Marquardt I². 445.

3) Dittrich a. a. O. S. 72 ff. Hefele I². 106. 134. Ueber die ägypt. Provinzen Ammian. Marcell. XXII. 16: Tres provincias Aegyptus fertur habuisse temporibus priscis, Aegyptum ipsam et Thebaidem et Libyam, quibus duas adjecit posteritas, ab Aegypto Augustamnicam, et Pentapolim a Libya sicciore dissociatam. Dazu Czwalina S. 17.

4) Die Pentapolis (Cyrene) gehörte damals politisch zu Kreta, mit welchem sie 27 v. Chr. zusammengelegt worden war. Marquardt I². 461. Vom Jahre 322—117 v. Chr. war sie mit Aegypten verbunden gewesen (Marq. I². 458). Mit Kreta scheint sie wenig inneren Connex gehabt zu haben, hatten doch die Kreter ein *κοινόν* ganz allein (*Κρητάρχης* C. I. G. 2744. Vgl. ausserdem C. I. G. 2583. 2595—2597. Tacit. annal. XV. 22); daher jedenfalls diese kirchliche Zugehörigkeit zu Aegypten, mit dem sie schon die geographische Lage verband. Kreta, ohne Pentapolis, wird als eigne kirchl. Provinz schon um 150 erwähnt.

bittet um Aufklärung über einige strittige Punkte in der kirchlichen Disziplin, zumal über die damals wiederum brennenden Fragen der Osterfeier und des damit zusammenhängenden Fastens.[1]) Und als dann später (um 257) die Irrlehre des Sabellius in ebenderselben Provinz hervorgetreten war und grosse Verwirrung mit ihren teilweise berückenden Lehren angerichtet hatte, da eilte man von allen Seiten ebenfalls zu Dionysius und bat um Stärkung, Aufklärung und Belehrung. Einige wandten sich schriftlich an ihn und baten um Aufschluss, andere kamen persönlich, um sich mündlich mit ihm über die strittigen und angegriffenen Lehren zu besprechen.[2]) An den Bischof Ammonius von Berenike in der Thebais richtete er einen Brief mit tieferen Erörterungen der schwebenden theologischen Fragen,[3]) — kurz, seine Thätigkeit umfasst alle Teile des Landes Aegypten, allen seinen Bischöfen erscheint er als höchste Instanz und berechtigte Auktorität, welche in allen sie berührenden, weitergreifenden Fragen entscheidet, er ist das hierarchische Zentrum Aegyptens.[4])

Eine abgesonderte und, wie es scheint, völlig selbständige Stellung nahmen auch die Kirchen des prokonsularischen Asiens ein. An allen den Synoden, welche z. B. in Iconium,[5]) Antiochien, Ancyra und Neocäsarea abgehalten wurden, Synoden, welche wegen ihren zur Beratung stehenden Gegenständen ein mehr als lokales Interesse hatten und deshalb von Bischöfen der verschiedensten Provinzen besucht waren, beteiligten sie sich nicht bis hinein ins vierte Jahrhundert.[6]) Dagegen hielten sie eigene Konzilien ab, über welche wir allerdings z. T. nur spärliche Nachrichten über-

---

Euseb. h. e. IV. 23, 6. — Durch die diokletianische Teilung kam die Pentapolis als Libya superior zur Dioecesis Orientis s. Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 499. 508. Böcking, Notit. Dignit. Or. I. 135. 137.

1) Dittrich a. a. O. S. 27. 46—51. Vgl. dazu Hefele I². 92. 99.

2) Euseb. VII. 9. Dittrich S. 91. Ueber die Synode zu Arsinoë in der Pentapolis (Marquardt I². 459) u. des Dionysius Bemühungen um den Bischof Nepos Euseb. VII. 24. Dittrich S. 69 ff.

3) Dittrich S. 27. 92—101.

4) Vgl. ausserdem den Tadel, den 306 mehrere Bischöfe dem Meletius v. Lykopolis (Thebais) aussprechen, weil er die Ehre »des grossen Bischofs u. Vaters« Petrus von Alexandrien verletzt habe. Hergenröther, K.-G. I³. 297.

5) Hefele I². 107 f. Ueber die Zeit Vales. annot. in Euseb. VII. 7. Pagi, Crit. in Annal. Baronii ad ann. 255 n. 16. Döllinger, Hippolytus und Callistus. S. 191 f.

6) Duchesne, Origines p. 20. 15.

kommen haben.[1]) Die bekannteste und wohl auch älteste ist die unter Bischof Polykrates abgehaltene, »welcher an der Spitze der Bischöfe Asiens stand«,[2]) und der auf die Aufforderung des Papstes Victor in Sachen des Osterfeststreites »die ihm unterstellten Bischöfe zu einer Versammlung berief.«[3]) Ephesus stand mithin an der Spitze dieses kleineren Verbandes kirchlicher Provinzen und es behielt diese Stellung bei auch noch im nächsten Jahrhundert.

So scharte sich der ganze Orient um diese drei, die Gesamtzahl der kirchlichen Eparchieen gruppierenden und in einer gewissen Oberleitung beherrschenden Zentren.

Fragt man nach den Erklärungsgründen einer solchen Gestaltung, so ist es bei Antiochien schwierig, Momente anzugeben, welche einen derartigen Anschluss der Provinzen in genügender Weise darzuthun vermöchten. Wäre derselbe schon früher erfolgt, so hätte man auf den dortigen Aufenthalt des hl. Petrus und das daraus abgeleitete öffentliche Ansehen, auf die politische Stellung und kirchliche Bedeutung der Stadt in der ganzen apostolischen Zeit sowie auf die dort schon hervortretenden Jurisdiktionsrechte über einen grösseren Landesteil hinweisen können.[4]) Da aber dieser Zusammenschluss so spät erfolgte. können nur Vermutungen vorgebracht werden. Uns scheint es, dass gerade durch die so oft in Antiochien zusammentretenden Synoden die in zahlreichen[5]) Bischöfen vertretenen Provinzen einerseits sich immer enger und inniger zusammenschlossen und als ein zusammengehöriges Ganzes sich zu fühlen begannen und andererseits sich stets mehr daran gewöhnten, Antiochien als den natürlichen Ort ihres Zusammenwirkens und Tagens zu betrachten.[6]) Dieses wurde so ein selbstverständlicher Gravitations-, Sammel- und Mittelpunkt jener Provinzen, und mit einer solchen Stellung und Bedeutung war es dann

---

1) Hefele I². 110.

2) Euseb. V. 24: τῶν δὲ ἐπὶ τῆς Ἀσίας ἐπισκόπων ἡγεῖτο ο Πολυκράτης. Gemeint ist Asia proconsularis cf. Vales. annot. in Euseb. V. 23.

3) Euseb. V. 24. Hefele I². 16. 92 ff. Die Zahl derselben scheint sehr gross gewesen zu sein: ὧν τὰ ὀνόματα, ἐὰν γράφω, πολλὰ πλήθη ἐστίν. Euseb. l. c.

4) S. oben S. 14. — Unter Hadrian wurde Cilicien eine selbständige Provinz Marquardt I². 387 f. Der kirchliche Einfluss Antiochiens über Cilicien scheint im 3. Jahrh. verloren (vgl. s. Cypr. ep. 75, 7. Duchesne, p. 19), zeigt sich aber noch gegen Ende des 2. Jahrh. Euseb. VI. 12. Rothe I. 357.

5) Euseb. VII. 28 lässt ausser den bedeutendsten, die er aufzählt, noch μύριοι ἄλλοι ἐπίσκοποι zugegen sein. Hefele I². 136.

6) Vgl. Rothe, Vorlesungen über K.-G. I. 357 f.

von selbst gegeben, dass seinem Bischofe die Führung und Leitung unter diesen vereinigten Eparchieen zufiel. Dies zeigte sich denn auch schon auf den Synoden von Neocäsarea und Ancyra, auf welchen der antiochenische Oberhirte präsidierte, während auf dem früheren zu Antiochien selbst abgehaltenen dritten Konzil gegen Paul von Samosata noch der Bischof von Tarsus den Vorsitz [1]) geführt hatte, trotzdem die antiochenische Kirche in Domnus wiederum einen rechtgläubigen Hirten erhalten hatte.[2])

Bei den Kirchen des prokonsularischen Asiens, welche, wie wir sahen, ebenfalls eine eigene Gruppe bildeten, scheint die Erinnerung an die Vergangenheit das Gefühl der Zusammengehörigkeit und Sonderheit aufrecht erhalten zu haben. Wie zu Zeiten des Apostels Johannes, welcher von Ephesus aus diesen ganzen Landstrich kirchlich verwaltete,[3]) so hielten sie auch jetzt noch zusammen und erkannten dem Bischofe von Ephesus, als dem Rechtsnachfolger jenes Apostels, die Hegemonie und oberste Leitung dieses Gebietes zu. Wesentlich verstärkt aber wurde diese partikuläre Stellung Asiens durch den Paschastreit im zweiten Jahrhundert.[4]) In dieser Frage nahm es[5]) ja eine besondere Stellung ein, welche sich im Gegensatze befand zu der des ganzen Orients, ja der übrigen Christenheit. Das zähe Festhalten nun an der überlieferten Praxis der Osterfeier einerseits und die schärfste Opposition und Anfeindung andererseits waren Momente, kräftig genug, die asiatischen Provinzen aus dem übrigen Oriente auszuscheiden und als selbständigen kirchlichen Verband zu konstituieren.[6])

Wesentlich anders liegen die Dinge bei Alexandrien. Hier führte die ganze historische Entwickelung sowie ein tiefgewurzelter Gegensatz rein nationaler und politischer Art zu der zentralen Stellung dieser Kirche. In Alexandrien nämlich und überhaupt in

1) Nach dem libellus synodicus unterzeichnete er zuerst. Mansi I. 1099.

2) Hefele I². 139.

3) Apocal. s. Joannis I. 19—III. 22. Iren. adv. haer. III. 1, 1.

4) Hefele I². 86—102.

5) Euseb. V. 24 bezeichnet Asia proconsularis ἅμα ταῖς ὁμόροις Ἐκκλησίαις als Heimat der quartodecimanischen Praxis. Näherhin werden diese von Athanasius (ep. ad Afros. c. 2 t. I. P. II. p. 713 ed. Patav. 1777) als Cilicien, Mesopotamien und Syrien bezeichnet. Doch kann es sich hier nur um kleine Teile dieser Bezirke handeln; über Cilicien Euseb. Vit. Const. III. 19, über Mesopotamien und Syrien Euseb. h. e. V. 23.

6) Zahn, Skizzen aus d. Leben d. alt. Kirche S. 194 geht entschieden zu weit, wenn er »die Kirche des vorderen Kleinasiens aus dem lebendigen Zusammenhange mit der Gesamtkirche« ausscheiden lässt.

Aegypten, welches von Juden überaus stark bevölkert war,[1]) hatte der Apostelschüler Markus das Evangelium gepredigt und christliche Gemeinden gegründet.[2]) Im Gegensatz zu Antiochien, welches das Zentrum der Heidenchristen wurde, war Alexandrien eine Zeit lang wenigstens der Hauptmittelpunkt der Judenchristen[3]) geworden, welcher ganz Aegypten durch seinen Einfluss beherrschte. Von ihm aus drang das Christentum in all dessen Teile und die dort gegründeten Gemeinden verehrten in dankbarer Unterwürfigkeit in ihm ihre Metropole. Dazu kam aber noch ein andrer Grund, welcher mithalf, Alexandrien zum Mittelpunkte aller christlichen Gemeinden Aegyptens zu machen: es war bereits religiöses Zentrum gerade jener beiden Kulte, zu denen die Bewohner des Landes bis dahin hauptsächlich sich bekannt hatten. In ihm residierte der ἀρχιερεὺς πάσης Αἰγύπτου, welcher in griechischer Zeit Oberpriester des Kultes der Ptolemäer, dann aber desjenigen der römischen Kaiser geworden war.[4]) Als solcher übte er eine disziplinäre Gewalt über alle heidnischen Priester der Provinz und hatte selbst

---

1) Unter den 8 Millionen Einwohnern Aegyptens waren nach Philo in Flacc. 6 p. 523 ed. Mang. 1 Million Juden; vgl. Marquardt I². 439. Anm. 11. Ueber die spätere Bevölkerung O. Seeck, Gesch. d. Unterganges d. antiken Welt. Berlin 1897. I². 347 f. Von den fünf Revieren Alexandriens waren zwei hauptsächlich von Juden bewohnt; Philo in Flacc. 8 p. 525: Πέντε μοῖραι τῆς πόλεώς εἰσιν, ἐπώνυμοι τῶν πρώτων στοιχείων τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς· τούτων δύο Ἰουδαικαὶ λέγονται, διὰ τὸ πλείστους Ἰουδαίους ἐν ταύταις κατοικεῖν. Nach Diodor. XVII. 52 hatte Alexandrien allein 300000 freie Bürger, ohne Sklaven; seine Gesamteinwohnerzahl nach Kirchenlex. I². Sp. 518 eine Million. V. Schultze, Gesch. des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums (1887—1892) I. 21 schätzt die Zahl der alexandr. Christen für den Anfang des 4. Jahrh. auf über 50000; wie uns scheint, viel zu gering. Denn zu Beginn des 5. Jahrh. giebt Joh. Chrysostomus die damalige Zahl der Christen in Konstantinopel auf 100000 (!) an, was Schultze II. 290 Anm. 3 selbst zu gering scheint. Nun hatte aber doch Alexandrien um das J. 300 sicher mehr Christen als das kaum emporgekommene Byzanz.

2) Euseb. h. e. II. 15. 16. III. 39. V. 8. VI. 25; dazu Hinschius, Kirchenrecht I. 541 Anm. 2. Nach A. Harnack, Dogmengesch. II³. 98 war zu Beginn des 4. Jahrh. die Gründung durch Markus unbezweifelt.

3) Hieronym. de vir. ill. c. VIII: Alexandriae primam ecclesiam adhuc iudaizantem.

4) Letronne, Receuil des inscr. de l'Egypte I. p. 257 ss. Nach Revillout, Revue Égyptologique (1880) I. p. 15 ss. wurde der eigentliche Königskult erst durch Ptolemaeus Philadelphus in Aegypten eingeführt; vgl. O. Hirschfeld in Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. 1888. S. 834 f. Wilcken im Hermes XXIII. 601 ff. Dem Kulte des Augustus und seiner Nachfolger diente das Kaisareion oder Augusteion s. A. C. Merriam, The Caesareum and the worship of Augustus at Alexandria in Trans. of the americ. phil. association (1883) Bd. XIV. S. 5—35; vgl. auch Mommsen in Eph. epigr. IV. 27.

in wissenschaftlicher Beziehung für das ganze Land einen weitgreifenden Einfluss.[1]) Dann aber befand sich auch die oberste Leitung des ägyptischen Judentums in Alexandrien. Kurz vor dem Auftreten des Christentums nämlich hatte Kaiser Augustus den Juden jenes Landes ihre eigentümliche Verfassung wiederum bestätigt, welche sie seit langer Zeit organisiert gehalten hatte, die aber, wie es scheint, eine Zeit lang in Frage gestellt war. An der Spitze dieser ganzen Organisation stand ein Ethnarch, »welcher das Volk regiert und Gericht hält und für Erfüllung der Verpflichtungen und Befolgung der Verordnungen sorgt wie der Archon einer unabhängigen Stadt«.[2]) Ihm zur Seite stand eine *γερουσία*, ein Rat, welcher ihn in der Wahrnehmung der politischen und religiösen Interessen seiner Stammesgenossen zu unterstützen hatte.[3]) Das Jurisdiktionsgebiet des Ethnarchen erstreckte sich über ganz Aegypten.

Alexandrien erschien so gleichsam als selbstverständlicher Mittelpunkt, als die geborene Hüterin und Herrin aller religiösen Kulte. Eine von den christlichen Gemeinden wenn auch nur unbewusst empfundene Analogie, ein tiefinnerer natürlicher Assimilationstrieb musste deshalb auch das religiöse Zentrum des neuen in Aegypten auftretenden Kultes, des Christentums, nach Alexandrien verlegen und dessen Bischof zum Oberhaupte aller Gemeinden bestimmen. Auch war es ein ganz naturgemässer Vorgang, dass in dem Masse, in welchem das Christentum in den jüdischen und heidnischen Gemeinden Aegyptens Fortschritte machte,[4]) sich das Ansehen, welches der Ethnarch bezw. *ἀρχιερεύς* in diesen der christlichen Lehre gewonnenen Gegenden bisher genossen hatte, überhaupt dessen ganze Stellung auf den Bischof von Alexandrien übertrug. Denn Heiden wie Juden jenes Landes waren es gewohnt, in Alexandrien ihr religiöses Oberhaupt zu sehen und zu verehren und dieses Gefühl blieb, selbst als das Christenwasser sie benetzt

---

1) Er war zugleich *ἐπιστάτης τοῦ Μουσειου* Marquardt I². 505 Anm. 6.

2) Strabo bei Flav. Joseph., Antt. XIV. 7, 2: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν (Ἰουδαίων), ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολείων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.* Vgl. XIX. 5, 2. — Vales. annot. in Euseb. II. 5 und nach ihm Kuhn, Röm. Verf. II. 506 identificieren ihn grundlos mit dem *ἀλαβάρχης*, dem alexandr. Steuerbeamten. Vgl. Marquardt I². 446. E. Schürer, Die Alabarchen in Aegypten in Ztschr. für wissensch. Theol. 1875. Bd. 18. S. 13 ff.

3) Philo in Flacc. 10 p. 528 ed. Mang.

4) Vgl. darüber Euseb. IV. 2, 1.

und sie einer ganz anderen hierarchischen Leitung unterstellt hatte: der Bischof von Alexandrien war ihnen der oberste Hirte Aegyptens.

Eine solche Entwickelung nun musste besonders voranschreiten, als die Kraft des ägyptischen Judentums nach einer gewaltthätigen Erhebung in blutiger Bestrafung von Kaiser Trajan (115) gebrochen,[1]) und die Würde des Ethnarchen entweder gänzlich aufgehoben oder doch in ihrer Bedeutung wesentlich geschwächt war. Der alexandrinische Bischof musste jetzt noch mehr in diese Stelle eintreten, zumal wohl eine grosse Anzahl Juden, um dem Hasse ihrer Dränger zu entgehen, zum Christentume sich bekannte.

Bei der durch das ständige Anwachsen des Christentums hervorgerufenen und bedingten Zurückdrängung der Auktorität der anderen obersten religiösen Repräsentanten, nahm so schliesslich der Bischof von Alexandrien jener Stellung und Macht ein und leitete dasselbe Gebiet, welches ihnen einst unterstanden hatte. Damit war in rein natürlichem Werden durch das stille Zusammenwirken der verschiedensten Umstände jener kirchlich-hierarchische Einfluss über ganz Aegypten für den Bischofssitz der Hauptstadt geschaffen.[2]) Zunächst allerdings äusserte er sich noch nicht als Herrschaft und jurisdiktionelle Gewalt, sondern zeigte sich nur in allgemeinem Ansehen und ehrfurchtgebietender Auktorität. Aber darin gerade lag die Grundlage und Vorbereitung stets weitergreifenden Einflusses und stets sich verstärkender Macht, im Laufe der Zeit musste er sich umsetzen in eine Oberleitung der ägyptischen Provinzen und in einen Zustand faktischen Rechts. Und diese angestrebten Befugnisse mussten um so grösser und vielseitiger sich gestalten, je leichter und müheloser es bei dem gänzlichen Mangel wirklich machtvoller und machtbewusster Städte den alexandrinischen Bischöfen war, ein ziemlich strenges und selbstsüchtiges Regiment über die kleineren, machtlos-gefügigen Ortschaften zu führen und weitgehende Rechte über deren Bischöfe zu usurpieren. Willig beugten sich diese; in Ehrfurcht und Er-

---

1) Niese, Grundriss d. röm. Gesch. 2. Aufl. S. 206. Wilcken im Hermes Bd. 27 S. 471 ff.

2) Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes II². 514 folgert aus Philo in Flacc. 10 p. 527 (*τῆς ἡμετέρας γερουσίας, ἣν ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης Σεβαστὸς ἐπιμελησομένην τῶν Ἰουδαικῶν εἵλετο μετὰ τὴν τοῦ γενάρχου τελευτὴν διὰ τῶν πρὸς Μάγνον Μάξιμον* (kaiserl. Präfekt) *ἐντολῶν, μέλλοντα πάλιν ἐπ' Αἰγύπτου καὶ τῆς χώρας ἐπιτροπεύειν*) mit Unrecht, dass an Stelle des Ethnarchen der *γερουσία* die Leitung der ägyptischen Judenschaft übergeben worden sei.

gebenheit schauten sie zu dem Alexandriner empor, dessen Bischofssitz überstrahlt war von dem Ruhme und der vielgepriesenen Herrlichkeit seiner Stadt;[1]) sie schätzten sich vielleicht noch glücklich, sich ihm unterstellen und seiner Obergewalt anvertrauen zu dürfen. So musste sich die Macht der alexandrinischen Kirche immer mehr ausbreiten, vertiefen und befestigen.

Einen genauen Einblick in den Umfang ihrer so erlangten Vorrechte über die anderen ägyptischen Provinzen erhalten wir zum erstenmale in dem schon genannten meletianischen Schisma, welches zu Beginn des vierten Jahrhunderts mit, wie es scheint, furchtbaren religiösen Verheerungen einen grossen Teil des Orients verwüstend überzog. Bischof Petrus von Alexandrien (300—312)[2]) hatte verschiedene Pönitentialkanones erlassen,[3]) welche für alle ägyptischen Provinzen bei der Rekonziliation der in der Verfolgung Gefallenen als Richtschnur und Norm dienen sollten. Ihre in weiser Klugheit gemässigten Bestimmungen[4]) erschienen dem Bischof Meletius von Lykopolis, dem Metropoliten der Eparchie Thebais,[5]) zu nachsichtig und milde und wurden deshalb von ihm nicht befolgt, vielmehr missachtet und übertreten.[6]) Doch seine Auflehnung gegen Alexandrien und dessen ägyptische Herrschaft — denn so ist sein ehrgeiziges Vorgehen aufzufassen[7]) — ging noch weiter. Nicht durch den Notzwang der Begebenheiten veranlasst, sondern eigner Herrschsucht folgend, betrat er fremde Sprengel, stellte Priester auf und ordinierte Bischöfe, ohne sich um irgend welche Rechte eines anderen zu kümmern. Vergebens wandten sich einige im Gefängnisse schmachtende Bischöfe,[8]) in deren Bezirke er ebenfalls eingedrungen war, zu brüderlicher Warnung an

---

1) Vgl. Marquardt I². 452—456. Pauly-Wissowa, Realencycl. I². 1376—1388.

2) Rothe, Vorlesungen über K.-G. I. 194. P. B. Gams, Series Episcop. eccles. cath. Ratisb. 1873. p. 460.

3) Epiphan. haer. LXVIII. 1—4. Hefele I². 349.

4) Mansi I. 1270. Hefele I². 351. 352.

5) Nach Epiph. haer. LXIX. 3 war er ἀρχιεπίσκοπος der Thebais. Die ausführliche Begründung dieser Stellung s. Abschn. II. § 8. A. d. Abh. — Hefele I². 391.

6) Herzogs Realencycl. Bd. XI². S. 290. Hefele I². 350.

7) Hefele I². 346. S. oben S. 55 Anm. 2.

8) Es waren Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas. Vgl. dazu Euseb. VIII. 9. 10. 13. Hieron. Catal. script. eccl. s. v. Phileas. Baron. ad ann. 306 n. 52. St. v. Sychowski, Hieronymus als Litterarhistoriker. Münster 1894. S. 170. (Kirchengesch. Studien II. 2.)

ihn, ihren »dilectus comminister in Domino«. Mit Schmerz hätten sie vernommen, so schrieben sie ihm, dass er die göttliche Ordnung und kirchliche Regel durch Uebergriffe auch in ihre Sprengel verletzt habe. Bekannt sei ja doch das uralte, dem göttlichen und menschlichen Rechte entsprechende Gesetz, dass kein Bischof in einem fremden Bezirke Weihungen vornehmen dürfe, und nun habe er gleichwohl, ohne Rücksicht auf diese Bestimmung und den grossen Bischof und Vater Petrus (von Alexandrien) alles in Verwirrung zu bringen gewagt. Nichts könne er zu seiner Entschuldigung vorbringen. Selbst wenn man ihm gesagt hätte, sie (die eingekerkerten Bischöfe, in deren Sprengel er geweiht hatte) seien bereits hingerichtet, so hätte er die Wahrheit leichthin erfahren können; aber selbst im Falle ihres Todes hätte er das Urteil und die Erlaubnis des grösseren Vaters (des Bischofs von Alexandrien) abwarten müssen.[1]

Bischof Petrus liess die Umgehung und Missachtung seiner Rechte nicht unbestraft. Er versammelte auf einer Synode in Alexandrien (um 306) alle ihm unterstehenden Bischöfe und setzte den ungehorsamen Bischof von Lykopolis ab.[2] Dieser ergab sich jedoch nicht, beharrte vielmehr in seiner Opposition, und so entstand eine tiefgehende Spaltung, welche in der Aufhebung jeglicher religiöser Gemeinschaft sich bekundete.[3]

Aus diesem Thatbestande ergiebt sich, dass Alexandrien damals bereits bestimmte Rechte, ja eine schon genau fixierte Obergewalt über ganz Aegypten ausübte. Zunächst beanspruchte es das Recht, für alle Provinzen des Landes verbindliche Bestimmungen hinsichtlich der Disziplin zu erlassen, was sich in dem Umstande zeigt, dass Bischof Petrus die von ihm aufgestellten Rekonziliationsgrundsätze auch von dem Metropoliten der Eparchie Thebais befolgt wissen will. Sodann erklärt es sich für kompetent, zu gemeinsamer Synode alle Metropolitansprengel Aegyptens zu

---

1) Routh, Reliquiae sacr. IV². 91 s.: Si forte quidam persuadebant tibi dicentes de nobis finem esse factum; quod nec tibi ipsi erat ignotum, quod essent multi euntes et redeuntes ad nos, qui poterant visitare; etsi hoc fuisset, oportebat te majoris patris exspectare iudicium et hujus rei (der Ordinationen) permissionem.

2) Athan. Apol. c. Ar. c. 59. Hefele I². 346. — Ueber eine weitere Synode aller ägyptischen Bischöfe (um das J. 320) Socr. I. 6: ἡμεῖς μὲν μετὰ τῶν κατ᾽ Αἴγυπτον ἐπισκόπων καὶ τῆς Λιβύης ἐγγὺς ἑκατὸν ὄντων συνελθόντες ἀνεθεματίσαμεν (αὐτούς, die Arianer). Auch der Synodalbrief v. Nicäa (Socr. I. 9) zeigt Alexandrien an der Spitze von ganz Aegypten.

3) Hefele I². 350 ff.

berufen und hier selbst über die Oberbischöfe der einzelnen Provinzen richterlich aufzutreten, eine Befugnis, welche nach dem einspruchslosen Gehorsam der Erschienenen schon lange bestanden haben dürfte. Am weitesten aber geht das Recht, welches es sich bezüglich der Bischofswahlen in den übrigen Provinzen beilegte und wodurch es die Machtvollkommenheit der einzelnen Metropoliten wesentlich schmälerte: dass es nämlich zu allen derartigen Wahlen seine Zustimmung zu geben hatte und dass ohne seine ausdrückliche Bestätigung keine Weihe vorgenommen werden durfte, ein Recht, welches nach dem zitierten Briefe ebenfalls schon lange in Uebung gewesen zu sein scheint.[1])

So hatte Alexandrien zu seiner Metropolitangewalt über die ihm direkt unterstehende Provinz noch weitere Jurisdiktionsrechte erobert und den Umfang wie auch den Inhalt seiner bisherigen Obergewalt bedeutend erweitert. Doch nicht nur dies; auch zu einer ganz neuen, bis dahin wohl sicher einzigen hierarchischen Stellung hatte es sich durchgerungen und damit zugleich die Organisation der Gesamtkirche auf eine neue Stufe geführt. Die an sich unabhängigen und selbständigen Provinzen hatte es unter seiner Oberleitung zu einer Einheit zusammengeschlossen und aus Befugnissen ihrer Metropoliten hatte es sich Macht und Mittel geschaffen, diese Einheit zusammenzuhalten und zu hüten. Einen einzigen grossen Verband hatte es aus mehreren Verbänden gebildet, deren Oberbischöfe hatte es seinem Willen und Einflusse gebeugt und sie unterstellt seiner Obergewalt und Jurisdiktion. Damit war ein neuer Gesichtspunkt in die kirchliche Verfassung eingedrungen, und das sich schon seit der Gründung und ersten Ausbreitung der Kirche bethätigende Prinzip des Zusammenschlusses und der Zentralisation hatte eine neue Frucht gezeitigt. Ein einigendes Band hatte sich um eine Anzahl Provinzen gelegt und ihren Metropoliten, den bis dahin höchsten hierarchischen Organen, in einem sie beherrschenden Obermetropoliten ein Haupt und eine Spitze gegeben. —

Auf den ersten Blick muss es eigenartig und befremdend erscheinen, dass eine solche kirchliche Weiterentwickelung der Verfassung gerade auf ägyptischem Boden ihre Entstehung und ihren Abschluss fand;[2]) die orientalischen Länder mit ihrer »Diözesan«-

---

1) Vgl. zum Ganzen Herzog's Realencycl. Bd. XI². 290. Sohm, Kirchenrecht I. 401 ff. Anm. 49.

2) So Hauck in Herzog's Realencycl. Bd. XI², 289.

Verfassung des Reichs, welche mehrere politische Provinzen unter eine eigene Oberverwaltung stellte, schienen weit mehr geeignet zu sein, zur Nachahmung der staatlichen Organisation anzuregen, als Aegypten, welches nicht einmal eine derartige bürgerliche »Diözese« bildete, sondern damals noch dem Vicarius Praefecti Praetorio Orientis unterstand.[1]) Aber gleichwohl sind Gründe genug vorhanden, die uns zeigen, weshalb eine solch partikuläre Weiterbildung in Aegypten sich vollziehen konnte und vollzog.

Zunächst jedoch muss zur Aufklärung bemerkt werden, dass allerdings um die Zeit, in welcher die neue Obergewalt des alexandrinischen Bischofs sich uns zum erstenmale repräsentiert, die Diözesaneinteilung des Reiches bereits bestand, dass aber die Um- und Neubildung der ägyptischen Hierarchie keineswegs unter ihrem Einflusse und ihrer Anregung hervorgetreten war. Denn bis zum Ausbruche des meletianischen Schismas hatte diese staatliche Organisation kaum zehn Jahre [2]) bestanden und konnte also wohl kaum eine so wichtige und für die Metropoliten zumal so folgenschwere Neuerung herbeigeführt haben. War doch diese sicher nicht ganz plötzlich, etwa durch eine Einigung der Oberbischöfe oder durch den Machtspruch einer Synode eingetreten, sondern hatte sich allmählich durch den stets weitergreifenden Einfluss der alexandrinischen Kirche von selbst entwickelt. Auch im eigentlichen Oriente hätte eine solche hierarchische Weiterentfaltung in kurzer Frist aus sich heraus nicht entstehen können, auch hier hätte sie entschieden längerer Zeit bedurft. Auffällig könnte somit nur bleiben, dass Aegypten, welches doch der politischen Verwaltung des Orients damals unterstand, in kirchlicher Beziehung seine eigenen Wege gegangen war und sich der staatlichen Einrichtung nicht angeschlossen hatte, ganz entgegen dem Prinzipe, welches das Morgenland bis dahin befolgt.

Aber auch hierauf ist zu erwidern, dass diese Zugehörigkeit Aegyptens zur Diözese Oriens erst seit der Neuteilung Diokletians eingetreten war. Zuvor war sein politisches Verhältnis ein wesentlich anderes, und gerade in der Eigenart desselben lag der innere Grund der geschilderten Entwickelung seiner Hierarchie. Aegypten hatte nämlich vor Diokletian eine durchaus abgeschlossene und selbständige Stellung im Reiche eingenommen. Im Jahre 30

1) Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1862. S. 491. 494 ff.

2) Die diokletianische Reichseinteilung fällt um das J. 297 (Mommsen a. a. O. S. 517), die Entstehung des melet. Schismas um 304—305 (Hefele I². 348 f.).

v. Chr. von Octavian erobert, war es dem römischen Imperium nicht als Provinz einverleibt worden, sondern der stolze Sieger hatte es als Hausgut für sich reserviert und unter eine eigene Verwaltung gestellt. Ein Vizekönig beherrschte es, welcher in allen Dingen, selbst hinsichtlich der religiösen Zeremonieen seinen Herrn vertrat.[1]) So gleichsam einen eignen Staat im ganzen Reiche bildend, war es ein naturgemässes und leichtverständliches Geschehnis, dass auch die christlichen Gemeinden Aegyptens sich als ein selbständiges und zusammengehöriges Ganzes betrachteten, sich enger zusammenschlossen und um ein eigenes Zentrum gruppierten. Ein Anschluss an andere Kirchen, speziell an die syrischen, welche hier nur in Frage kommen konnten, war ihnen überdies nicht leicht möglich gewesen. Denn zwischen beiden Völkerschaften bestand, man könnte fast sagen seit Entstehung der Welt,[2]) der schärfste Gegensatz und Antagonismus, welcher sich hindurchzog durch alle die Jahrhunderte. Er erreichte seinen Höhepunkt in den unseligen, fortgesetzten Kämpfen zwischen den Ptolemäern und Seleuciden, in welchen beide Geschlechter und Nationen um den Besitz von Cölesyrien und Phönizien[3]) unter wechselndem Glücke in nutzlosem, blutigem Streite ihre besten Kräfte zerstörten. Durch fortwährende Thronstreitigkeiten ihrer Herrscher immer mehr entnervt, fielen beide Länder schliesslich den Römern anheim. Aber die Zugehörigkeit zu demselben Reiche schuf keine Einigkeit unter ihnen; der nationale und politische Gegensatz dauerte fort und blieb bestehen, selbst als eine neue Zeit heraufgezogen war und das Christentum die Lehren des Friedens ihnen beiden verkündet hatte.

Bei dieser Abgeschlossenheit nun von den übrigen Teilen des Reiches und diesem Fürsichsein[4]) der ägyptischen Provinzen

---

1) Tacit. hist. I. 11: Aegyptum copiasque, quibus coerceretur, iam inde a D. Augusto equites Romani obtinent loco regum. Ita visum expedire, provinciam aditu difficilem, annonae fecundam, superstitione ac lascivia discordem ac mobilem, insciam legum, ignaram magistratuum, domi retinere. Strabo 16 p. 797. Weitere Gründe einer derartigen Verfassung Marquardt I². 440. Kuhn, Verf. II. 80—86.

2) Duchesne, Origines p. 21: Leur rancune (d. Aegypter) contre la Syrie remontait presque à l'origine du monde. Vgl. J. B. Weiss, Weltgeschichte. Graz 1894. I³. 260.

3) Weiss, Weltgesch. II⁴. 526—531. 774—783. Pöhlmann, Grundr. der griech. Gesch. München 1897. 2. Aufl. S. 230.

4) Ueber das kaiserliche Verbot, Aegypten zu betreten, Tacit. annal. II. 59. Dio Cass. LI. 17. Kuhn, Verf. II. 86 ff. Ueber die strenge Fremdenkontrolle Strabo 2 p. 101.

wirkten jene Ursachen, welche, wie wir schon sahen, Alexandrien zur ersten Gemeinde des ganzen Landes und zum Mittelpunkte und Oberhaupte all seiner kirchlichen Eparchieen gestalteten. Sein Vorzug und Charakter als Ausgangspunkt des Christentums für die Mehrzahl der ägyptischen Gemeinden; seine Würde als religiöses Zentrum bereits zweier, bisher in das Land sich teilender Kulte; jedes Fehlen an bedeutsamen Städten, welche mit ihm in eine Konkurrenz um die Hegemonie eintreten oder doch durch ihre eigne kirchliche Macht den Glanz seiner Suprematstellung mindern konnten: das waren die Gründe, welche durch ihr jahrhundertelanges Zusammenspiel Alexandriens Kirche über alle übrigen des ägyptischen Gebietes erhoben und seinen Bischof mit einer Macht umkleideten, welche sich herrschend erstreckte über alle Provinzen des Landes.

## § 8. Die Synode von Nicäa und die Obermetropolitankirchen.

Derselbe Zug nach Zentralisation, welcher Alexandrien an die Spitze aller ägyptischen Gemeinden und Provinzen gestellt hatte, war auch im übrigen Oriente thätig gewesen. Neben Antiochien, welches bereits gegen Ende des dritten Jahrhunderts als Mittelpunkt einer Anzahl Eparchieen erscheint, waren auch noch andere Kirchen aufgetreten, welche sich Auktorität und eine nach Umfang und Inhalt allerdings nicht überall genau bestimmte Obergewalt über eine Reihe von Provinzen zu verschaffen gewusst hatten. Zunächst nur von Fall zu Fall ausgeübt, hatte sich schliesslich aus einem solchen Einflusse gewohnheitsrechtlich eine stabile Oberleitung herausgebildet, welche sich im Laufe der Zeit mit immer bedeutsamerem Inhalte füllte und festigte. War sie nun von den betroffenen Provinzen ruhig hingenommen und damit stillschweigend anerkannt worden, dann durfte auch die Gesamtkirche sich dieser neuentstandenen Obergewalt nicht entgegenstellen, sie musste sie in ihrer Bethätigung gewähren lassen und — bestätigen. Es war deshalb nur konsequent, dass das Konzil von Nicäa, nachdem es in seinem vierten Kanon die Rechte der Oberbischöfe hinsichtlich der ihnen unterstehenden kirchlichen Eparchieen normiert und geregelt hatte, auch diesen weiteren, gleich der Metropolitangewalt im Laufe der Zeit entstandenen und gekräftigten Vorrechten näher trat und dieselben sanktionierte.

Besonderen Anlass hierzu bot ihm das ehrgeizige Vorgehen des Bischofs Meletius von Lykopolis, welcher sich, wie wir im vorigen

Kapitel sahen, der Obergewalt des alexandrinischen Obermetropoliten zu entziehen und sich ihm gleichberechtigt an die Seite zu stellen versucht hatte.[1]) Ja, das siegreiche Alexandrien, welches in der Verurteilung der arianischen Häresie einen glänzenden Erfolg errungen und durch seinen wortgewandten Diakon Athanasius das nicänische Konzil beherrscht hatte, dürfte höchstwahrscheinlich selbst darauf ausgegangen sein, von der Versammlung eine Bestätigung seiner alten Befugnisse zu erlangen,[2]) und so mögen auch die übrigen bisher schon bevorrechteten Kirchen eine Sanktion ihrer Gewohnheitsrechte gefordert und erhalten haben.

Dieselbe erfolgte in dem sechsten Kanon der Synode. »Die alte Sitte,« so lautet derselbe,[3]) »soll in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis Bestand behalten, dass der Bischof von Alexandrien über dies alles die Obergewalt inne hat, da auch dem Bischofe von Rom dieses zukommt. Auf gleiche Weise sollen sowohl der Kirche von Antiochien als auch in den anderen Eparchieen den Kirchen ihre Vorrechte bewahrt bleiben.«

Schwierigkeit auf Schwierigkeit und Unklarheit auf Unklarheit folgt sich in dieser synodalen Bestimmung. Zwar werden Alexandrien und Antiochien unter den besonders bevorrechteten Kirchen genannt, Kirchen, deren hierarchische Stellung bereits aus dem Ende des dritten bezw. Anfang des vierten Jahrhunderts erhellt; aber welchen Teil ihrer so vielgestaltigen und weitgehenden Rechte eine konziliare Bekräftigung treffen soll, ja, welche Befugnisse die Synode überhaupt als bis dahin zu Recht bestehend anerkennt, ist, auf den ersten Blick wenigstens, nicht ersichtlich.

---

1) Hefele I². 354. Vgl. überdies Theodoret haer. fab. IV. 7.

2) A. Harnack, Dogmengeschichte. Freiburg 1894. II³. 229 Anm. 4 bemerkt mit Recht, dass sämtliche nicänischen Kanones in ihrer Fassung ein stark alexandrinisches Gepräge tragen.

3) Can. 6 Nic.: *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιοχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.* Hefele I². 388 f. Der Cod. Fris. 43 (Monac. 6243) fol. 14 übersetzt dies: Mos antiquus perduret in aegyptum vel lybia et pentapoli, idem ut alexandrinus episcopus omnium horum habeat potestatem, quoniam quidem et romano episcopo hoc idem moris est. Similiter autem et apud Antiochiam ceterasque prouincias honor suus unicuique servetur ecclesiae. Ueber Alter und Bedeutung dieser Uebersetzung Maassen, Gesch. d. Quellen u. d. Litt. des kanon. Rechts I. 476 ff. 482. Vgl. überdies Löning I. 450 Anm.

Und diese Schwierigkeit verstärkt sich durch den Umstand, dass noch »Kirchen in den anderen Eparchieen«, wie es scheint, als gleichberechtigt in einem Atemzuge angeführt werden, von denen uns weder Namen noch irgend welche Sonderstellung genannt oder auch nur leicht erkenntlich gemacht wird. Nur das Eine ist in dem ganzen Kanon klar, dass nicht etwa eine Neuerung durch ihn in die Kirche eingeführt und neue hierarchische Glieder geschaffen werden sollen; die synodale Festsetzung spricht ja von »alter Sitte«, welche »Bestand behalten«, von »Vorrechten«, welche »bewahrt bleiben« sollen, wie denn überhaupt ihre ganze Fassung nur längstbestehende Einrichtungen im Auge haben kann. Mithin müssen auch die »Kirchen in den anderen Eparchieen«, welchen ebenfalls gewisse πρεσβεῖα, Vorrechte, bestätigt werden, solche sein, welche bereits vor dem Konzile von Nicäa in einer besonders bevorrechteten Stellung sich befunden haben. Ihre Namen sind, wie eben erwähnt, uns nirgends genannt; da es aber nach dem Wortlaute der synodalen Bestimmung mehrere sind, so müssen ausser der Kirche von Ephesus, welche, wie wir a priori schliessen dürfen, doch wohl zweifellos darunter begriffen ist, noch andere Bischofsstühle die gleichen Vorrechte eingenommen haben.

Im Folgenden finde nun eine jede dieser im sechsten Kanon genannten Kirchengruppen nähere Untersuchung und Behandlung speziell hinsichtlich der Rechte und der Stellung, welche die nicänische Synode bei ihnen voraussetzte und mit kirchlichem Machtspruche bestätigte. Zugleich aber finde auch in diesem Teile der siebente Kanon des Nicänums Berücksichtigung und Darstellung, welcher in vielumstrittenen Worten dem Bischofe von Aelia d. i. Jerusalem eine besondere, hinsichtlich ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung ebenso umstrittene hierarchische Ehre zuweist.

### A. Der Bischof von Alexandrien.

Nach dem zitierten Kanon von Nicäa erhält der Bischof von Alexandrien die Obergewalt über Aegypten, Libyen und Pentapolis bestätigt. Es ist dies unzweifelhaft dasselbe Gebiet, welches ungefähr sechzig Jahre später der zweite Kanon des Konzils von Konstantinopel (381) kurzweg als Aegypten bezeichnet und dessen Umfang er identifiziert mit demjenigen der gleichnamigen politischen Diözese.[1] Das Wort »Aegypten« hatte also bald eine engere,

1) Maassen, Der Primat d. Bischofs v. Rom S. 18—20. Hefele II². 16.

bald eine weitere Bedeutung.[1]) Indem nun Kanon 6 von Nicäa einzelne Teile dieses Territoriums nennt, will er allerdings die Provinzen desselben aufführen; aber auch er giebt dem Ausdrucke »Aegypten« einen reicheren Inhalt, indem er mit demselben nicht eine, sondern zwei Provinzen hervorhebt. Denn wie aus der von Mommsen herausgegebenen Veroneser Beschreibung der diokletianischen Reichseinteilung bezw. den nicänischen Unterschriften hervorgeht, bestand zur damaligen Zeit Aegypten aus den Provinzen Aegyptus, Thebais, Libya inferior und Libya superior, letztere auch Cyrenaica oder Pentapolis genannt.[2]) Somit sind zweifellos die beiden ersten vom Konzile mit dem kurzen Ausdrucke Aegypten bezeichnet.

Ueber diese vier Provinzen also, welche wir als den Amtsbezirk und Wirkungskreis des Bischofs von Alexandrien erfahren, erhielt derselbe seine Obergewalt, ἐξουσία, bestätigt, und zwar, wie wir dies schon im vorigen Kapitel aussprachen, nicht als eine derartige, als wenn er — eine Ausnahme vom vierten Kanon des Nicänums — der einzige Metropolit über all diese Bezirke gewesen wäre und dieselben ihm unmittelbar unterstanden hätten; nein, er stand über den Metropoliten, welche an der Spitze jeder einzelnen Provinz sich befanden, und eine solche Sonderstellung und hierarchische Rangstufe bekräftigte ihm die nicänische Synode.

Es hat jedoch nicht an Gelehrten gefehlt, welche die erstere Ansicht aufstellten und den Kanon eine sich in nichts von der gewöhnlichen Metropolitanwürde unterscheidende Obergewalt dem Bischofe von Alexandrien bestätigen liessen. So der Franzose Saumaise[3]) und der englische Gelehrte Beveridge.[4]) Beide

---

1) Vgl. Athan. hist. Arian. ad monach. c. 17. 21. 70. 71. ed. Migne S. G. t. XXV. pp. 712. 721. 777. Athan. Apol. c. Arian. c. 56. Migne l. c. p. 349. Maassen S. 39 Anm. 29. Kattenbusch, Konfessionskunde I. 82 Anm. 2.

2) Vgl. oben S. 88. — Bei Ammian. Marc. XXII. 16 heissen die Provinzen: Aegyptus, Augustamnica, Thebais, Libya siccior und Libya pentapolis. Später kam durch Abtrennung von Augustamnica noch Arcadia hinzu Cod. Theod. XXII. 16, 1. Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. 1862 S. 500. Früher zerfiel das Land in 3 Teile: Ober-, Mittel- u. Unterägypten Strabo 17 p. 787. Ptolem. IV. 5, 45. 55. Pauly-Wissowa, Realencycl. I². 986. Vgl. überdies die interessanten Ausführungen Maassens S. 30—39, zu deren Zeit das Veroneser Verzeichnis noch nicht aufs Neue publiziert war.

3) Salmasius, de primatu papae. Lugd. Batav. 1645. p. 101.

4) Beveregius, Συνόδικον sive pandect. canon. Oxon. 1672. p. 58. — Dass mit der zitierten Bestimmung des can. 6 für die darin genannten Kirchen etwas Besonderes, für die schlichten Metropolitankirchen nicht Zutreffendes gesagt ist, er-

wiesen bezüglich des alexandrinischen Bischofs hin auf das auch von uns erwähnte Unterfangen des »Bischofs« Meletius zu Lykopolis in der Thebais, welcher um das Jahr 305 durch unerlaubte Ordinationen in den verschiedenen Provinzen Aegyptens das alte »Metropolitanrecht«, wonach der Bischof von Alexandrien gleich den übrigen Metropoliten alle Bischöfe seiner Provinz ordinierte, zu stören versucht hätte. Um solche Uebergriffe nun gebührend zu rügen, habe sich das nicänische Konzil in obigem Kanon erhoben und dem alexandrinischen Bischofe den ungestörten Besitz seines alten Rechtes ausgesprochen, und zwar mit dem Hinweise und der Begründung, der Bischof von Rom sei ja auch nicht in der Ausübung der ihm zustehenden »Metropolitanjurisdiktion« gestört worden.[1])

Die Unzulässigkeit einer solch kühnen und eigenartigen Gedankenverbindung veranlasste den gelehrten Van Espen,[2]) sodann Wiltsch,[3]) sowie in neuester Zeit Pichler[4]) und Langen[5]) zu der Ansicht, dass allerdings durch den fraglichen Kanon dem Bischofe von Alexandrien eine die gewöhnliche Metropolitangewalt übersteigende Macht zugesprochen werde, aber die im Kanon bestätigte Abweichung und Ausnahme bestehe darin, dass er als Metropolit nicht Einer — wie das bei den einfachen Metropoliten nach dem vierten nicänischen Kanon Norm und Regel war —, sondern mehreren politischen Provinzen vorgestanden habe. Dem Wesen und Inhalte nach habe sich seine Jurisdiktion von der eines gewöhnlichen Metropoliten in nichts unterschieden, wohl aber im Objekt, in der Grösse des Metropolitangebietes. Diese verschie-

giebt sich unzweideutig aus der unmittelbaren Fortsetzung des angeführten Kanons: *καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.* Vgl. Sohm, K.-R. I. 397. Hefele I². 396 n. V.

1) Vgl. Maassen S. 14. 15.

2) Zeg. Bern. van Espen, tractat. exhibens scholia in omnes canones conciliorum. Lovan. 1753. Opp. tom. III. p. 85.

3) J. E. Th. Wiltsch, Kirchl. Geographie und Statistik. Berlin 1846. I. 180.

4) Pichler, Gesch. d. kirchl. Trennung zwisch. Orient u. Occident II. 618.

5) J. Langen, Gesch. d. röm. Kirche. Bonn 1881. I. 416. — Wenn Löning I. 431 von Pichler sagt, dass er »ohne auf die neueren Untersuchungen Rücksicht zu nehmen«, seine eben zitierte Ansicht ausgesprochen habe, so muss ein gleicher Vorwurf auch Langen treffen. Uebrigens ist es ein grosses Versehen Sohm's (Kirchenrecht I. 397 Anm. 42), wenn er Löning I. 430 ff. die gleiche Ansicht wie Van Espen haben lässt; Löning lässt vielmehr mit deutlichen Worten dem Bischofe von Alexandrien bereits zur Zeit der nicänischen Synode Metropoliten unterstehen.

denen bürgerlichen Provinzen Aegyptens hätten nämlich nur Eine kirchliche — unter seiner Oberhoheit — gebildet. Der beste Beweis dafür sei der Umstand, dass die Bischöfe dieser Provinzen nicht von etwaigen Metropoliten, sondern vom alexandrinischen Bischofe geweiht worden seien; folglich hätten überhaupt keine Metropoliten den einzelnen Provinzen vorgestanden, sondern der Bischof von Alexandrien sei einziger Metropolit von ganz Aegypten gewesen.[1]) Van Espen's Ansicht schliesst also das Vorhandensein eines jeden andren Metropoliten in diesen bürgerlichen Provinzen Aegyptens aus; Kanon 6 enthält nach ihm nichts weiter als eine Bestätigung von Ausnahmen, welche an und für sich gegen den vierten Kanon von Nicäa verstiessen.

Es lässt sich jedoch gegen eine solche Aufstellung zeigen, dass an der Spitze einer jeden dieser ägyptischen Provinzen ein Metropolit stand, dass also durch unseren Kanon dem Bischofe von Alexandrien eine besondere Obergewalt über all diese Metropoliten zugesprochen bezw. bestätigt wurde, und dass wir somit bei ihm — in folgerichtiger Konsequenz dann ebenso bei dem Bischofe von Antiochien und »den Kirchen in den anderen Eparchieen« — jener hierarchischen Form begegnen, welche sich als neue Stufe über die einfachen Metropoliten erhebt und welche man dementsprechend als Obermetropolitan- bezw. Patriarchalgewalt bezeichnet.

Sehen wir von all unseren bisherigen Ausführungen zu Gunsten dieser Annahme einmal ab und stellen wir uns auf einen vorurteilsfreien Standpunkt, so verlangt doch zunächst die allgemeine Regel, welcher der vierte nicänische Kanon Ausdruck gab, dass eine jede bürgerliche Provinz in einem eigenen Metropoliten ein kirchliches Haupt habe. Somit müssen wir, solange keine triftigen Gegenbeweise vorgebracht werden, auch für sämtliche ägyptischen Provinzen Oberbischöfe als vorhanden annehmen. Nun kann aber in der That kein stichhaltiger Grund gegen diese unsere Aufstellung vorgebracht werden. Denn wenn auch der Bischof von Alexandrien, wie wir zugestehen müssen, alle Bischöfe Aegyptens ordinierte, so war dies mit dem Vorhandensein von Metropoliten, welche bloss ihr κῦρος, ihre Zustimmung zu der Wahl und Weihe der Betreffenden abgaben, sehr wohl verträglich. Nicht in der Weihe nämlich, sondern wie aus dem vierten Kanon hervorgeht, in dem κῦρος, d. h. in der Bestätigung eines Gewählten, bestand

1) Van Espen l. c. p. 86. Maassen S. 15. 16.

mit der Kern und die Hauptsache der oberbischöflichen Gewalt.[1] Es konnten und mussten also Metropoliten irgendwo vorhanden sein, wenn diese auch nicht die Ordination ihrer Suffraganen vornahmen, wohl aber die Bestätigung derselben ausübten und so ihre bevorrechtete Stellung bekundeten. Von demjenigen Bischofe mithin, welcher in den ägyptischen Provinzen einem Gewählten seine bestätigende Zustimmung gab und ihn dann dem Bischofe von Alexandrien zur Weihe empfahl, müssen wir im Hinblick auf den vierten Kanon von Nicäa erklären, dass er als Metropolit, als Vorsteher einer kirchlichen Provinz, betrachtet werden muss. Somit müssen wir dieses mindestens bei Synesius, Bischof von Ptolemais in der Pentapolis, thun.[2] Dieser berichtet nämlich an den Bischof von Alexandrien über die Wahl des Bischofs von Olbia, erklärt, dass er zu derselben seinen Konsens gebe, und erbittet für den Gewählten die hl. Weihe: »Eines ist nun noch erforderlich, das Höchste freilich, Deine heiligende Hand.«[3] Aus diesem Sachverhalte ergiebt sich also mit zwingender Notwendigkeit die Stellung des Bischofs von Ptolemais als die eines Metropoliten und jene des Bischofs von Alexandrien als die eines Obermetropoliten.

Zwar ist damit nur die Existenz und Ausbildung der Obermetropolitangewalt für den Beginn des fünften Jahrhunderts erwiesen, aber andere Belege zeigen uns, dass sie auch bereits vor dem Konzile von Nicäa in Aegypten bestand. Zunächst macht dies schon die Thatsache wahrscheinlich, dass sich bereits vor der genannten Synode nahe an hundert Bischöfe in Aegypten, Libyen

---

1) can. 4 Nic.: *το δέ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ᾽ ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ.* Vgl. ausserdem Maassen S. 26.

2) Synes. ep. 79 ad Anast.: *Πτολεμαΐδα τὴν λαχοῦσάν με πόλιν.* Kraus in d. Tübinger Theol. Quartalschrift (1865) Bd. 47 S. 552. 556. 560.

3) Synes. ep. 76 ad Theoph.: *φέρω κἀγὼ τὴν ἐμαυτοῦ ψῆφον ἐπὶ τὸν ἄνδρα καὶ γένοιτ᾽ ἂν μοι βουλομένῳ κοινωνὸν αὐτὸν εἰς τὴν ὁμότιμον ἱερωσύνην προσδέξασθαι· ἑνὸς οὖν ἔτι δεῖ, τοῦ κυριωτάτου μέντοι, τῆς ἱερᾶς σου χειρός.* Vgl. Hinschius I². 540. Hefele I². 382—385. — Maassen S. 27 glaubt auch noch andre Bestandteile der Metropolitangewalt (Provinzialsynode) in der Pentapolis nachweisen zu können; doch scheint es sich hier mehr um ein rein zufälliges Zusammentreffen der Provinzialbischöfe zu handeln (vgl. Synes. ep. 67 ad Theoph.: *καὶ συνέτυχε γὰρ οὕτως, ὥστε παρ᾽ ὀλίγους ἅπαντας ἐπισκόπους ἐν τῇ Πτολεμαΐδι συνδεδραμηκέναι*). Wohl aber lässt sich aus der zit. Stelle eine kirchl. Provinzialeinteilung erschliessen, da offenbar von den Bischöfen eines bestimmten Bezirkes die Rede ist. Vgl. dazu noch Maassen S. 27 Anm. 26.

und der Pentapolis befanden.[1]) Es lässt sich aber kaum denken, dass diese sich nicht auf der Grundlage der politischen Einteilung oder unter einem anderen Gesichtspunkte zu Verbänden vereinigt, sondern ohne jede Zwischenstufe alle unmittelbar dem Bischofe von Alexandrien unterstanden hätten. Der ebengenannte Synesius sodann, der Bischof der Hauptstadt[2]) der Provinz Pentapolis (Libya superior), erzählt in seinem Briefe an den Bischof Theophilus von Alexandrien, dass der hl. Athanasius den früher zum Bischofe von Paläbiska und Hydrax[3]) geweihten Siderius »als einen höheren Aufgaben gewachsenen Mann von dort nach Ptolemais versetzt habe, um die Metropolitankirche zu verwalten«.[4]) Synesius war von 409 bis ca. 413 selbst Metropolit von Ptolemais.[5]) Bei seinem hohen wissenschaftlichen Interesse ist anzunehmen, dass er die Geschichte und Vergangenheit seiner Kirche ganz genau kannte, sein Bericht ist also durchaus glaubwürdig und zuverlässig, und somit kann es keinem Zweifel unterliegen, dass die Provinz Pentapolis in Wirklichkeit schon zur Zeit des hl. Athanasius unter einem eigenen Metropoliten gestanden hat. Ueberdies, nicht die

---

1) Socr. I. 6: *ἡμεῖς μὲν μετὰ τῶν κατ' Αἴγυπτον ἐπισκόπων καὶ τῆς Λιβύης ἑκατὸν ὄντων συνελθόντες ἀνεθεματίσαμεν* (*αὐτούς*, die Arianer, um 320). Dazu Athan. Apol. c. Ar. c. 71: *ἐπίσκοποί εἰσιν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει ἐγγὺς ἑκατόν*. Vgl. Theodoret. h. e. IV. 3. Athan. ep. ad Afr. n. 10. Hergenröther, Photius I. 27.

2) Le Quien, Oriens christian. II. 356. Vgl. oben S. 98 d. Abh. Hierocl. p. 618 nennt Sozusa in der Reihe der cyrenäischen Städte zuerst. Man darf jedoch aus einer solchen Anführung nicht immer bei Hierocles auf den Charakter als bürgerliche Metropolis schliessen, vgl. z. B. zu Epirus nova (Hierocl. p. 652) und Praevalis (Hierocl. p. 656) Marquardt I². 320 bezw. 300. S. ausserdem Maassen S. 22, der Ptolemais auch als weltliche Hauptstadt zu erweisen sucht.

3) Nach Synes. ep. 67 zwei Dörfer. Vgl. dazu can. 6 Sardic., der es verbot, dass Dörfer Bischöfe haben durften. Hefele I². 577 ff.

4) Synes. ep. 67: *τὸν ἄνδρα τοῦτον ὡς μείζοσι πράγμασιν ἐπιτήδειον ἐκεῖ διαβῆναι κελεῦσαι, τὴν μητροπολῖτιν ἐκκλησίαν ἐπιτροπεύσοντα.*

5) Kraus a. a. O. S. 409; doch setzt er den Tod zwischen 414—415. Dazu O. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg 1894) S. 332 f. Die Metropolitanwürde von Ptolemais ergiebt sich auch aus einem Briefe desselben Synesius an Bischof Theophilus von Alexandrien. Darin sagt er, man werfe ihm vor, dass er »die mütterlichen Gerechtsame seiner Stadt vernachlässige und nicht genügend wahre« (Synes. ep. 66: *τὰ μητρῷα τῆς πόλεως δίκαια*). Da Synesius nun nicht weltlicher Statthalter der Pentapolis war (über die Teilnahme der Bischöfe an der bürgerlichen Rechtspflege Löning I. 289—313), so ist doch wohl nicht zu bezweifeln, dass mit diesen Worten die Ueberordnung seiner Kirche über die anderen Gemeinden der Provinz, also m. a. W. seine Metropolitangewalt bezeichnet werden sollte.

Metropolitankirche einzurichten, sondern die schon eingerichtete zu regieren und zu verwalten, war Siderius nach Ptolemais versetzt worden, also hatte sie sicher schon diese hierarchische Würde nicht allzu lange nach der nicänischen Synode. Und da sie nach diesem Konzile nur arianische bezw. semi-arianische Bischöfe[1]) hatte, so ist es völlig ausgeschlossen, dass sie vielleicht erst von Athanasius — mithin nach der nicänischen Synode — mit jener Würde bedacht worden sein könnte. Sie besass dieselbe also zweifelsohne schon vor bezw., wenn man sich zu Sohm's Auffassung des vierten nicänischen Kanons bekennt,[2]) spätestens seit dem Konzile von Nicäa.

Ein Gleiches ergiebt sich aus der Thatsache, dass die Unterschriften jener Synode bereits eine kirchliche Provinz Libya superior kennen.[3]) Es lässt sich aber nicht denken, dass die Gemeinden dieser Eparchie eine eigene hierarchische Gruppe gebildet hätten, ohne dass analog den übrigen kirchlichen Provinzen ein Metropolit an ihrer Spitze gestanden hätte. Denn eine jede Vereinigung verlangt ja zu ihrem Bestande ein sichtbares Haupt und diese allgemeine Regel erstreckt sich auch über kirchliche Verhältnisse und Institutionen. Ueberdies kennen die genannten Subskriptionen auch die kirchlichen Eparchieen Libya inferior und Thebais[4]) und lassen so die Existenz von Metropoliten auch in diesen Landschaften erschliessen. Für die Thebais können wir uns zudem noch berufen auf eine bereits zitierte und verwertete Notiz des Epiphanius, welcher den Meletius, Bischof von Lykopolis, den ἀρχιεπίσκοπος der Provinz Thebais nennt.[5]) Allerdings war zur Zeit des Meletius dieser letztere Titel zur Bezeichnung eines Metropoliten noch nicht üblich;[6]) aber Epiphanius gebraucht diesen

---

1) Vgl. Synes. ep. 67: ἐν Πτολεμαΐδι τον ἐνόντα σμικρὸν ἔτι ὀρθοδοξίας σπινθῆρα θάλψαί τε καὶ ἐπὶ πλέον ἐξάψαι. Die Namen der nichtorthodoxen Bischöfe bei Maassen S. 23 Anm. 16.

2) S. oben S. 49 Anm. 3. S. 85 Anm. 2.

3) S. oben S. 74.

4) S. oben S. 74.

5) Epiph. haer. LXVIII. 1; LXIX. 3. — Hefele I². 352, Hinschius I. 546 Anm. 2 u. Sohm I. 403 Anm. 52 halten Epiphanius für nicht ganz glaubwürdig. Es scheint uns aber durchaus kein Grund vorzuliegen, ihm gerade in dieser allgemeinen und sicher weit bekannten Angabe zu misstrauen, zumal mit einer dieser seiner Angaben (LXVIII. 1) die des Theodoret (haer. fab. IV. 7) übereinstimmt, dass Meletius dem B. von Alexandrien im Range am nächsten gewesen sei. Vgl. Hefele I². 346.

6) Thomassin., Vet. et Nova eccles. discipl. P. I. c. 3 n. 7. Ueber den Gebrauch und das Auftreten dieser Bezeichnung s. oben S. 61 Anm. 2.

Ausdruck im Sinne des Sprachgebrauches seiner Zeit, wo er bereits die stehende Bezeichnung für den Träger der Metropolitangewalt geworden war, und charakterisiert somit den Meletius als den Metropoliten der Thebais.

Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, dass nach dem sechsten Kanon des nicänischen Konzils der Bischof von Alexandrien mehr als ein gewöhnlicher Metropolit war. Er unterschied sich von diesen nicht, wie Van Espen meinte, dadurch, dass er einen grösseren, ihm direkt unterstehenden Sprengel hatte, bestehend nicht wie sonst aus Einer bürgerlichen Provinz; nein, eine jede dieser ihm untergebenen Eparchieen hatte ihren eigenen Metropoliten, und über alle diese übte er eine Obergewalt: er war Obermetropolit [1]) oder, wie die spätere Zeit zur Bezeichnung eines solchen Jurisdiktionsverhältnisses sagte, Patriarch,[2]) und diese Würde und Stellung war es, welche ihm das Konzil von Nicäa bestätigte.

Dem Wortlaute des Kanons nach war nur die Oberleitung über alle die ägyptischen Provinzen dem alexandrinischen Bischofe bekräftigt;[3]) dem Sinne nach wurden ihm aber damit zugleich auch alle jene Befugnisse zugebilligt, welche er bisher, »alter Sitte« folgend, ständig über jene Bezirke ausgeübt hatte. Wie wir bereits kurz zu bemerken Gelegenheit halten, bildeten dieselben zum Teile eine starke Ausnahme und Abweichung von der sonst gebräuchlichen und auch durch die nicänische Synode bestätigten

---

1) So Phillips, Kirchenrecht II. 30 f., Maassen S. 16 ff., Hefele I². 391 f., Löning I. 432, Hinschius I. 539 ff., Kattenbusch I. 82, Hauck in Herzog's Realencycl. XI². 289 u. A.

2) πατριάρχης von den hellenischen Juden bei der Bibelübersetzung gebraucht zur Bezeichnung des Familien- oder Stammeshauptes, so 1. Paralip. IX. 9; XXIV. 31; 2. Paral. XV. 8. In Act. Ap. VII. 8. 9. führen die zwölf Söhne Jakobs, Act. Ap. II. 29 David, Hebr. VII. 4 Abraham diese Bezeichnung; 1. Paral. XXVII. 22 und 2. Paral. XXIII. 20 wird centurio damit übersetzt. Auch der oberste Synagogenvorsteher hiess so (Le Quien I. c. 1 n. 3), wie auch das Oberhaupt der Montanisten (Hieron. ep. 54 ad Marcell.). Im 4. Jahrh. ist es ein Ehrenname für jeden Bischof (Greg. Naz. Migne S. G. XXXVI. or. 42 c. 23. or. 43, weitere Beispiele bei Suicer. thes. eccl. s. v. πατριάρχης), besonders derer, welche einen weitgehenderen Einfluss ausübten (Socr. V. 8. Le Quien l. c. n. 5). Vom 5. Jahrh. an zur Bezeichnung der Obermetropoliten gebraucht, erscheint er aber auch noch (z. B. zu Chalcedon 451 Act. II. Mansi IV. 913) in allgemeinerer Bedeutung; vgl. Hinschius I. 545. Ueber den im 6. Jahrh. aufkommenden Titel πατριάρχης οἰκουμενικός s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1880. S. 468—523. Zeitschr. f. prot. Theol. 1887. Bd. XIII. S. 549—584.

3) πάντων τούτων ἔχειν ἐξουσίαν: can. 6 Nic.

(can. 4) Praxis. Der Bischof von Alexandrien ordinierte nämlich nicht nur die direkt unter ihm stehenden Metropoliten, sondern auch deren Suffragane, welche eigentlich nach gewöhnlicher Regel von ihren Metropoliten bezw. Komprovinzialbischöfen hätten geweiht werden sollen. Doch blieb der Metropoliten Mitwirkung, wie bereits hervorgehoben wurde, bei der Ordination insofern gewahrt, als der alexandrinische Bischof nur demjenigen die episkopale Weihe geben konnte, zu dessen Wahl der betr. Metropolit seine Zustimmung gegeben hatte. Dieses erhellt aus dem schon zitierten Briefe des Synesius an Bischof Theophilus von Alexandrien, worin er denselben ersucht, dem neugewählten Bischofe von Olbia in der Pentapolis die Weihe zu erteilen, jedoch nachdem er ausdrücklich bemerkt: »Auch ich gebe diesem Manne meine Zustimmung.« [1]) Dann aber geht es auch deutlich hervor

---

1) Synes. ep. 76: *φέρω κἀγὼ τὴν ἐμαυτοῦ ψῆφον ἐπὶ τὸν ἄνδρα.* Vgl. Maassen S. 24—26. Hefele I². 393. — Die Obergewalt und das Ordinationsrecht des alexandrinischen Bischofs über ganz Aegypten erhellt bereits aus dem im vorigen § (s. oben S. 109 f.) angeführten Briefe, welchen vier in der diokletianischen Verfolgung eingekerkerte ägyptische Bischöfe an Meletius richteten (M. J. Routh, Reliquiae sacrae. Oxon. 1848. ed. 2. t. IV. p. 91 s.). In diesem warfen sie ihm vor, dass er durch seine unrechtmässigen Ordinationen das Gesetz der Väter nicht beachtet habe neque magni episcopi ac patris nostri Petri (des damaligen Bischofs von Alexandrien) honorem, ex quo cuncti per spem quam habemus in Domino Jesu Christo (also nach göttlichem Rechte!) pendemus; . . . . oportebat te maioris patris exspectare iudicium et huius rei (der Ordinationen) permissionem. — Dann ergiebt es sich aus dem Schreiben der Synode von Nicäa an die Kirche von ganz Aegypten (Socr. I. 9). Hierin heisst es hinsichtlich der von Meletius ordinierten Bischöfe: sie sollten durch eine neue Cheirotonie bestätigt werden sowie Kirchengemeinschaft, Ehre und Dienst behalten, aber in jeder Gemeinde und Kirche nachstehen hinter denjenigen Bischöfen, welche von dem alexandrinischen Oberhirten aufgestellt worden seien (*προκεχειρισμένων*); auch sollten sie der Fähigkeit verlustig sein, Kleriker zu ernennen und andere Bischöfe wählen zu helfen sowie irgend etwas zu thun *χωρὶς γνώμης τοῦ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου τῶν ὑπὸ Ἀλεξάνδρου* (des Bischofs von Alexandrien). Wenn aber ein rechtmässiger d. h. ein von Alexandrien geweihter Bischof sterbe, so sollte der Meletianer in dessen Stelle einrücken können, jedoch nur, wenn er würdig sei *καὶ ὁ λαὸς (αὐτὸν) αἱροῖτο, συνεπιψηφίζοντος αὐτῷ καὶ ἐπισφραγίζοντος τοῦ τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου.* Aus dieser Angabe ergiebt sich klar, dass die Bestätigung (*συνεπιψηφίζοντος*) und Weihe (*ἐπισφραγίζοντος*) eines zum Bischofe Erwählten in den Händen der alexandrinischen Bischöfe lag. — Dass die Ordination in Alexandrien selbst vorgenommen zu werden pflegte, ergiebt sich aus Synes. ep. 67. Danach war Siderius (zur Zeit des Athanasius) unrechtmässig zum Bischofe von Paläbiska (in der Pentapolis) gewählt worden *εἰ μήτε ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κατέστη μήτε παρὰ τριῶν ἐνθάδε καὶ εἰ τὸ σύνθημα τῆς χειροτονίας ἐκεῖθεν ἐδέδοτο.* Wenn sie also auswärts vollzogen werden sollte, bedurfte es einer besonderen Anweisung,

aus dem zweiten Teile des sechsten nicänischen Kanons selbst. Dieser fährt nämlich nach Bestätigung der Obermetropolitanrechte Alexandriens (und der anderen Obermetropolitanstühle) fort: »Durchaus klar ist aber, dass, wenn Jemand ohne Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die grosse Synode (von Nicäa) ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet.« [1]) Damit wurde also ausdrücklich bestimmt, dass die im vierten Kanon festgelegten Rechte der schlichten Metropoliten hinsichtlich der Bischofsweihen ihrer Suffragane auch den Obermetropoliten gegenüber bestehen bleiben sollten, dass mithin Niemand, auch nicht die Obermetropoliten, eine giltige Ordination ohne die Zustimmung des betr. Metropoliten vornehmen könne.[2]) — Ferner wurde Alexandrien auch das Recht bestätigt, alle Bischöfe der ägyptischen Eparchieen zu gemeinsamem Konzile zu berufen und nach gegebenen Vorschriften Verhalten und Wirksamkeit derselben zu normieren.[3]) All dieses, die geschilderte Stellung in der Hierarchie und die in ihr enthaltenen Befugnisse, begreift das Nicänum unter der Bezeichnung *ἐξουσία* und spendet ihm, im Hinblick und in Würdigung der durch die heiligende Macht der Zeit erlangten Berechtigung, seine Anerkennung und Sanktion.

Am schärfsten widerspricht dieser Deutung des nicänischen Kanons, welche wir mit Phillips, Maassen, Hefele, Hinschius[4]) u. A. teilen, in neuester Zeit Sohm. Er ist der Ansicht, dass es sich in dem sechsten Kanon allerdings um eine höhere Gewalt als die schlichte Metropolitangewalt handele, aber nicht um eine Gewalt, welche über Metropoliten ausgeübt worden wäre; die spätere Patriarchalverfassung sei dem Konzile von Nicäa noch unbekannt. Denn die Metropolitanverfassung sei, in Aegypten wenigstens, erst nach jener Synode und zwar auf Grund ihrer Beschlüsse im Laufe der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts durchgeführt worden und früher habe es in dem Machtgebiete des

---

Erlaubnis (*σύνθημα*) des Bischofs von Alexandrien. Aus demselben Schreiben erhellt überdies, dass letzterer den verwaisten Gemeinden vielfach seinen Kandidaten zur Wahl vorschlug. Vgl. Sohm, Kirchenrecht I. 401. Anm. 49.

1) S. oben S. 117. Anm. 4.

2) So Du Pin, de ant. eccl. discipl. p. 68. Maassen S. 62. Ueber die unrichtige Deutung des Valesius s. Hefele I². 396.

3) Vgl. oben S. 110 f.

4) Phillips, Kirchenrecht II. 37 ff. 43 ff. Maassen, Der Primat u. s. w. S. 16 ff. Hefele I². 390 ff. Hinschius I. 538 ff. — Sohm I. 403 Anm. 52 bezeichnet diese Deutung als »die ausnahmslos herrschende«.

alexandrinischen Bischofs gar keine Metropoliten gegeben. Das Konzil habe lediglich dem Bischofe von Alexandrien, Antiochien und noch anderen Kirchen einen »Vorrang«, eine »Gewalt« bestätigt, welche sich von den Machtbefugnissen der einfachen Metropoliten wesentlich unterschieden hätte. Letzteren nämlich habe nur das Konfirmationsrecht neugewählter Bischöfe zugestanden; weit grössere Rechte aber hätten die genannten Kirchen gehabt. Wie der Bischof von Rom, der ja mit den Worten »ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν« zum Vergleiche und zur Begründung herangezogen werde, über Italien und die umliegenden Inseln »Synodal- und Exkommunikationsgewalt« besessen habe, d. h. die Befugnis, Synoden einzuberufen und zu leiten, auf diesen Bischöfe einzusetzen und von ihrem Sitze zu entfernen, so sei eine gleiche Gewalt auch Alexandrien, Antiochien und noch anderen Kirchen, »wenngleich letzteren vielleicht nur für eine einzige Provinz«, zuständig gewesen, eine Gewalt, durch deren Inhalt sie sich von den schlichten Metropoliten deutlich unterschieden und zugleich dem Range nach über dieselben erhoben hätten. Sie, und zwar nur sie sei es, welche das Konzil ausdrücklich bekräftigt habe, »weil solche „Gewalt" auch für den römischen Bischof herkömmlich« sei; denn die Stellung des letzteren sei das Vorbild gewesen, »durch welches auch die gleichartige Stellung anderer Bischöfe als kirchlich giltig sich erwiesen habe«.[1])

Wir müssen gestehen, dass, wenn diese Aufstellungen Sohm's bewiesen wären, der sechste nicänische Kanon die trefflichste Deutung gefunden hätte und wohl kaum mehr Dunkelheit und Zweifel über seinen Inhalt herrschen könnte. Aber so feinsinnig Sohm's Ausführungen auch sein mögen, — auf Anerkennung und Richtigkeit können sie unseres Erachtens keinen Anspruch erheben, da sie auf seiner von uns schon zurückgewiesenen[2]) Ansicht beruhen, dass erst von der nicänischen Synode den »schlichten Metropoliten« die Bestätigung der neuerwählten Bischöfe und zwar als erstes und einziges Recht zugewiesen worden sei und dass ihnen vor der Synode eine andere Befugnis noch nicht zugestanden habe. Sie stellen so eine konsequente Weiterbildung jenes unbewiesenen und unrichtigen Satzes dar. Gerade an der einen Kirche aber, welcher Sohm eine »die schlichten Metropolitan-

1) Sohm I 400—411.
2) S. oben S. 56—59.

befugnisse« übersteigende, wenn auch nur über eine einzige Provinz sich ausbreitende Gewalt von dem sechsten nicänischen Kanon bekräftigt werden lässt — an Cäsarea in Palästina [1]) —, zeigt es sich, wie grundlos und ungerechtfertigt die neue gegnerische Hypothese ist. Denn genau dasselbe Recht, welches Sohm der genannten Gemeinde beilegt, »die Bischöfe der Provinz Palästina nämlich zur Synode zu berufen und ihren Verkehr mit den anderen Kirchenverbänden zu vermitteln«, besassen zweifellos auch die anderen Metropoliten und zwar schon lange vor dem Nicänum: es war dies eine Befugnis, welche, wie wir sahen, aus den jährlich in der weltlichen Hauptstadt tagenden Provinzialsynoden den Bischöfen dieser Metropolen allmählich erstand.[2]) »Synodal- und Exkommunikationsgewalt« kann also unmöglich die die Gemeinden von Alexandrien, Antiochien u. s. w. über die einfachcn Metropolitankirchen erhebende Befugnis gewesen sein.

Wenn sodann Sohm dem Bischofe von Alexandrien die Bischöfe Aegyptens ebenso wie die italienischen dem Bischofe von Rom ohne ein Mittelglied untergeben sein lässt, so wiederholt er damit nur die von uns im Vorstehenden widerlegte Ansicht eines van Espen, Wiltsch, Pichler und Langen, jedoch mit dem Unterschiede, dass er dem Bischofe von Alexandrien nicht nur ein im Verhältnis zu den einfachen Metropolitansprengeln grösseres Machtgebiet, sondern auch eine grössere Machtfülle von dem nicänischen Konzile bestätigt werden lässt, welche sich ihrem Inhalte nach zwar angeblich mit derjenigen des römischen Bischofs identifiziert, aber von der unserer Auffassung nach Alexandrien zustehenden Gewalt wesentlich unterscheidet. Damit werden wir hingewiesen zur Beantwortung der Frage, was denn für ein Recht des römischen Bischofs in unserem Kanon mit *τοῦτο* zur Begründung der alexandrinischen Befugnisse herangezogen ist bezw. welche Rechte es waren, welche in gleicher Weise dem römischen Bischofe zustanden.[3]) Strenggenommen nämlich spricht die Synode nicht so fast die durch die Dauer der Jahrzehnte gekräftigte »Gewohnheit« als Beweggrund ihrer Bestätigung aus, als vielmehr den Umstand, dass eine gleiche Berechtigung auch dem Bischofe von

1) Sohm I. 398 Anm. 43.

2) Vgl. noch O. Ritschl, Cyprian v. Karthago u. die Verfassung der Kirche. Göttingen 1885. S. 149. 228—230.

3) Vgl. darüber Maassen a. a. O. S. 86—142. Hefele I². 396—403. Loening I. 430—451. Weitere Litteratur bei Hinschius I. 552 Anm. 5.

Rom zukäme: »ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν«.[1])

Es ist klar, dass das zur Analogie [2]) herangezogene Rechtsverhältnis zwar nicht in allen Beziehungen ein gleiches gewesen zu sein braucht, wohl aber in dem einen, zum Vergleiche herangezogenen Punkte identisch gewesen sein muss. Auf den ersten Blick entspricht es nun dem Wortlaute und der grammatischen Fassung des Kanons, das τοῦτο seinem Inhalte nach gleichbedeutend zu nehmen mit demjenigen, was Kern und Inbegriff der bestätigten alexandrinischen Rechte ausmacht, nämlich mit πάντων τούτων (scil. ἐπαρχιῶν) ἔχειν ἐξουσίαν. Danach wäre also das Rechtsverhältnis Roms und Alexandriens insofern gleich und analog, als beide eine Obergewalt über die Metropoliten einer grösseren Anzahl von Provinzen ausübten.[3]) Aber eine solche Auffassung dürfte wohl kaum das Richtige treffen. Denn wie wir sehen werden, erstreckte sich auch die Obergewalt Antiochiens über eine Mehrzahl von Eparchieen und zwar über eine weit grössere als diejenige Alexandriens. Hätte nun obiger Gedanke zum Ausdrucke kommen sollen und wirklich das tertium comparationis in der Oberleitung über mehrere Provinzen bestanden, dann hätte doch wohl füglich auch bei Antiochien ein solcher Hinweis auf ein gleiches Verhältnis wie in Rom angebracht werden müssen. Dies ist aber nicht der Fall. Es muss also ein ganz anderes Recht mit τοῦτο gemeint sein, ein Recht, welches Antiochiens Befugnisse sowohl von denen Roms wie Alexandriens völlig unterscheidet.

Die Berufung der Bischöfe zu Synoden bezw. der Erlass von Vorschriften, welche einen für alle Provinzen verbindlichen

---

1) Baron. annal. a. 325 n. 126 und Bellarmin. de Rom. Pontif. II. c. 13 übersetzen mit Unrecht: »Da der Bischof von Rom von jeher ihm dies gestattet hat«. Ueber die unrichtige Uebersetzung Binterim's (Denkwürdigk. III. 208) s. Hinschius I. 553 Anm. 2.

2) Hefele I². 397 spricht, entgegen Maassen S. 136, mit Unrecht von einer »Bestätigung« der Rechte des römischen Bischofs, speziell des Umfanges seines Jurisdiktionsbezirkes. Die Synode beruft sich nur auf die römischen Befugnisse zur Begründung und Bestätigung gleichartiger in Alexandrien. Allerdings ist mit einer solchen Berufung mittelbar und stillschweigend eine Anerkennung der Rechtmässigkeit derselben gegeben; aber von einer Bestätigung in dem Sinne, wie es Hefele will, kann man unmöglich reden.

3) So Maassen S. 133. — Von dem Primat des römischen Bischofs ist unmöglich die Rede, wie dies auch Phillips II. 37, Maassen S. 100, Hefele I². 397 zugeben. Ueber ältere Uebersetzungen s. Hinschius I. 554 Anm. 1. Maassen S. 88 ff.

Charakter tragen, können deshalb auch nicht in Frage kommen, wohl aber das Eine Recht, welches in der That Alexandrien einerseits von Antiochien unterschied, andererseits aber in Wirklichkeit ähnliche Verhältnisse wie in Rom schuf: das Recht nämlich, nicht nur die Metropoliten, wie dies in Antiochien der Fall war, sondern auch die einfachen Bischöfe und zwar alle in allen Provinzen zu bestätigen und zu ordinieren.[1]) Dies war ein ganz ausserordentliches und aussergewöhnliches Recht des Alexandriners, welches sich in einem gewissen Gegensatze zu den bereits erlassenen nicänischen Bestimmungen befand, und deshalb auch eine besondere Sanktion verlangte. Der vierte Kanon hatte ja die Weihe eines Bischofs den Komprovinzialbischöfen des neu Erwählten überlassen,[2]) für Aegypten aber waren diese Weiherechte aufgehoben, bezw. der Bischof von Alexandrien hatte sie auf sich übertragen und ständig ausgeübt. Eine solche Ausnahme musste, wenn sie bestätigt werden sollte, auch besonders hervorgehoben und begründet werden, und dies geschah mit dem Hinweise auf gleiche Verhältnisse in Rom, dessen Bischof ebenfalls alle Bischöfe der ihm unterstehenden Provinzen ordinierte.[3])

Allerdings ist es wahr, dass zur Zeit des Nicänums die Provinzialverfassung in der Kirche Italiens überhaupt noch nicht ein-

---

1) Zu Beginn des 5. Jahrh. suchte der antiochenische Bischof ebenfalls die Ordination sämtlicher Bischöfe seines Obermetropolitansprengels und zwar mit Hilfe des römischen Bischofs in seine Hände zu bekommen; vgl. Innoc. I. ep. ad Alexandrum epc. Antioch. (P. Coustant, Epist. Rom. Pontif. Paris. 1721. I. 850): arbitramur, frater carissime, ut sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari, sic et ceteros non sine permissu conscientiaque tua sinas episcopos procreari. In quibus hunc modum recte servabis, ut longe positos litteris datis ordinari censeas ab his, qui nunc eos suo tantum ordinant arbitratu: vicinos autem, si aestimas, ad manus impositionem tuae gratiae statuas pervenire. Quorum enim te maxime exspectat cura, praecipue tuum debet mereri iudicium. Der Bischof von Antiochien ordinierte also damals ausser sämtlichen Metropoliten nur die Bischöfe der nächstgelegenen Provinzen.

2) S. oben S. 53 ff. Vgl. dazu Van Espen, Commentar. in can. p. 89. Hefele I². 385.

3) Hinschius I. 102. 558. Phillips, Kirchenrecht II. 41. V. 382. Löning I. 436 Anm. 2. — Die Weihegewalt des römischen Bischofs über ganz Italien erscheint erstmals um die Mitte des 3. Jahrh., als Papst Kornelius drei Bischöfe aus entlegeneren Teilen des Landes, welche an der Wahl und Weihe seines Gegners Novatian teilgenommen hatten, exkommunizierte. Ihren Gemeinden wurden von Kornelius neue Bischöfe geweiht und gesandt; vgl. Euseb. VI. 43, 10: *καὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἐπισκόπων διαδόχους εἰς τοὺς τόπους, ἐν οἷς ἦσαν, χειροτονήσαντες ἀπεστάλκαμεν.* S. ausserdem Sohm I. 389 ff.

gerichtet war, sondern erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts [1]) entstand. Man kann deshalb mit allem Rechte einwenden, dass somit Rom auch nicht zum Vergleiche herangezogen werden konnte, da dort ja in keiner Weise den Bischöfen einer Eparchie Befugnisse derogiert worden seien und in nichts gegen die erlassenen Bestimmungen der nicänischen Synode verstossen ward. Es ist dies gewiss ein beachtenswerter Einwurf. Aber ihm gegenüber ist doch auch zu bedenken, dass bei dem überaus engen und ausnahmslosen Verhältnisse der Identität, welches im Oriente zwischen kirchlichen und weltlichen Provinzen herrschte — eine Identität, welche sozusagen den kirchlichen Charakter einer Provinz ganz in den Hintergrund treten liess und die bürgerliche Eparchie als ein natürliches, selbstverständliches Glied auch im hierarchischen Organismus betrachtete —, die Synode den tieferen Unterschied sehr leicht übersehen konnte und nur auf die äusserlich ganz gleichen Verhältnisse achtete, bezw. auf die weltlichen Provinzen übertrug, was eigentlich nur von den kirchlichen gelten konnte: [2]) wie der Bischof von Rom in mehreren (allerdings weltlichen) Provinzen sämtliche Bischöfe weihte, so sollte eine gleiche »Gewohnheit«, *ἔϑος*, auch dem Bischofe von Alexandrien bestätigt werden.

Auch muss von uns gegen einen leicht erhebbaren Einwand zugegeben werden, dass wohl zweifellos in anderen Teilen des Abendlandes, in welchen die Metropolitanverfassung noch nicht ein- und durchgeführt war, ebenfalls manche Bischöfe von beson-

---

1) Löning I. 436. Hinschius I. 213.

2) Aus diesem Grunde ist an sich auch die Auffassung von Maassen, Hefele und Hinschius nicht ungerechtfertigt, welche glauben, dass mit dem Satze: »*ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηϑές ἐστιν*« die »Patriarchal- (Obermetropolitan-) -Gewalt« des römischen Bischofs zur Motivierung der Sanktion der alexandrinischen Vorrechte von der Synode herangezogen worden sei. In Wirklichkeit war diese zwar wegen des Fehlens einer ausgebildeten Metropolitangewalt in dem römischen Jurisdiktionsgebiete noch gar nicht vorhanden; aber dem Konzile, welches instinktiv die orientalischen Verhältnisse auch in Italien voraussetzen mochte, konnte dieses leicht entgehen. Wegen der eigenartigen Fassung des Kanons jedoch glauben wir uns Maassen etc. nicht anschliessen zu dürfen. — Schon seit Ende des 2. Jahrh. erscheinen die Bischöfe Italiens unter dem Bischofe von Rom als ein kirchliches Ganzes (Sohm I. 390. Anm. 30). Ebenso gehörten die benachbarten Inseln zu dessen engerem Jurisdiktionsgebiet; vgl. ep. Synod. Sardic. (343) ad Julium c. 5: tua autem excellens prudentia disponere debet, ut per tua scripta qui in Sicilia, qui in Sardinia et in Italia sunt fratres nostri, quae acta sunt et definita, cognoscant. Die sizilischen Bistümer standen noch bis in das 11. Jahrh. hinein unmittelbar unter dem römischen Bischofe; vgl. F. J. Sentis, Die Monarchia Sicula. Freib. 1869. S. 8. 9.

derem Ansehen gewohnheitsrechtlich in fremden (politischen) Provinzen ordinierten [1]) und deshalb an sich ebenso gut wie der römische Bischof zur Analogie und Begründung herangezogen werden konnten. Aber man muss doch auch dies beachten, dass der durch seine Auktorität und Stellung überall bekannte Bischof von Rom das hervorragendste und passendste Beispiel dafür war, dass ein ἐπίσκοπος über mehrere Provinzen Weiherechte ausübte, und deshalb ein besonderer Grund vorlag, gerade und nur ihn zum Analogon und zur Begründung der alexandrinischen Vorrechte heranzuziehen.

Ueber wieviele und welche Provinzen nun sich diese Weihegewalt des römischen Bischofs erstreckt habe, ist im sechsten nicänischen Kanon mit keiner Silbe enthalten. Nach einer Notiz aber in der Kirchengeschichte des Tyrannius Rufinus könnte man glauben, dass nur »die suburbikarischen Kirchen der Sorge des römischen Bischofs« unterstanden hätten. »Es soll auch in Alexandrien,« so übersetzt nämlich Rufin unseren Kanon,[2]) »und in der Stadt Rom die alte Gewohnheit befolgt werden, dass jener für Aegypten und dieser für die suburbikarischen Kirchen Sorge trage.« Was aber unter diesen »suburbikarischen Kirchen« verstanden sei, ist nirgends ersichtlich[3]) und hat deshalb die verschiedensten Auslegungen jederzeit gefunden.

Seine Bedeutung zu ergründen, dürfte es notwendig sein, diesen Ausdruck in Verbindung zu bringen mit den in den römischen Gesetzen und Schriftstellern mehrfach erwähnten »suburbikarischen Regionen«,[4]) mit welchen er möglicherweise innere Beziehungen, vielleicht gar völlige Identität besitzen könnte. Aber

---

1) Z. B. die Bischöfe von Karthago und Lyon. Vgl. Sohm I. 368. Anm. 1.

2) Rufin. h. e. I. (X.) 6: Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Aegypti vel hic suburbicarum ecclesiarum sollicitudinem gerat. — Can. 6 ist überdies in zwei zerlegt. Beachtenswert ist auch die Auffassung Rufin's, dass er Rom und Alexandrien gleichmässig ihre Obergewalt bestätigt werden lässt, während can. 6 Nic. nur eine Berufung auf die römischen Vorrechte kennt. Vgl. oben S. 128 Anm. 2.

3) Ueber die von B. Cäcilian nach Karthago gebrachte Uebersetzung der nicänischen Kanones (Vgl. Maassen, Gesch. d. Quellen S. 11. 173 ff.), welche ebenfalls »ut in suburbicaria loca sollicitudinem gerat« hat, und ihre Beziehungen zu Rufin s. Löning I. 448 Anm. 2.

4) z. B. Trebell. Pollio, trig. tyr. XXIV. Notit. Dign. Occid. c. XI. Cod. Theod. XI. 1, 9; XI. 16, 9; XI. 13, 1. Ihnen entgegengesetzt ist die regio annonaria, nördlich der Flüsse Macra und Rubico (Trebell. Pollio l. c.), mit der Hauptstadt Mailand. S. Marquardt I². 232.

auch hier herrscht seit langer Zeit unter den Gelehrten Zwiespalt und Uneinigkeit darüber, welchen Umfang eigentlich diese »suburbikarischen Regionen« gehabt haben. Gothofredus,[1]) Salmasius (Saumaise)[2]) und in neuester Zeit mit ihnen v. Savigny,[3]) Böcking,[4]) Maassen,[5]) Hefele[6]) u. A. wollen darunter nur den innerhalb des hundertsten Meilensteines rings um Rom belegenen Amtsbezirk des Praefectus Urbi[7]) verstanden wissen, während Sirmond[8]) und mit ihm Mommsen,[9]) Hinschius,[10]) Marquardt[11]) u. A. die dem Vicarius Urbis unterstehenden Provinzen der südlichen Hälfte[12]) der italienischen Halbinsel damit bezeichnet glauben. Nach den von Mommsen vorgebrachten Beweisgründen wird man sich jedoch für letztere Ansicht entscheiden müssen.

Wenn nun auch diese Ansicht richtig ist, so ist damit aber, wie wir zugeben müssen, lange noch nicht auch bewiesen, dass das Gebiet der »suburbicariae ecclesiae« mit dem Verwaltungskreis des Vicarius Urbis zusammenfiel.[13]) Denn es wäre immerhin möglich,

---

1) Gothofredi Jac. Opp. jurid. minora (ed. Trotz, Lugd. Batav. 1735) p. 16 seq. Desgl. in der anonymen Schrift de suburbic. regionib. et eccles. Francof. 1618 und zum Cod. Theod. II. 16, 2.

2) Cl. Salmasius in der anonym erschienenen Schrift: Amici ad amicum de suburbic. regionib. et eccles. epist. (Paris. 1619) und in Eucharisticon J. Sirmondo pro Adventoria (Paris. 1621).

3) F. K. v. Savigny, Vermischte Schriften (1850) II. 105.

4) Böcking, Notit. Dignit. Occid. (t. II.) p. 172.

5) Maassen, Der Primat d. Bisch. v. Rom S. 102ff.

6) Hefele I². 398.

7) In diesem Bezirke hat er die Ausübung der Kriminalgerichtsbarkeit Dio Cass. LII. 22. Cod. Theod. XVI. 5, 62. Dig. I. 12, 1. 4. Vgl. Marquardt I². 225.

8) J. Simondi Censura conjecturae anonymi scriptoris de suburbic. regionib. 1618. Propempticum Cl. Salmasio adv. ejus euchar. 1622. Ihm stimmt auch bei De Marca, de Concord. Sacerd. et Imper. I. c. 7 § 6 ss.

9) Th. Mommsen, Röm. Feldmesser II. 200.

10) Hinschius, K.-R. I. 555f. Dortselbst auch eine Widerlegung der von Maassen gegen Sirmond's Gründe erhobenen Einwände.

11) Marquardt I². 230. Ferner noch Richter-Dove, Kirchenrecht (8. Aufl. Leipz. 1877) S. 36f. und Rudorff in Puchta's Kursus d. Institut. I. § 89.

12) Von den 17 Provinzen Italiens bildeten folgende 10: Tuscia et Umbria, Campania, Lucania et Brittii, Apulia et Calabria, Samnium, Flaminia et Picenum, Valeria, Sicilia, Sardinia und Corsica, die regiones suburbicariae. Marquardt I². 233—240.

13) Phillips, K.-R. II. 41 zieht folgende Parallele: Vicarius Urbis — regiones suburbicariae, Episcopus Urbis — ecclesiae suburbicariae.

dass Rufin einen anderen Bezirk damit hat bezeichnen wollen, wie denn auch die Anhänger der Gothofredischen Ansicht (mit Ausnahme von Gothofredus selbst) die Obergewalt des Papstes weit über den hundertsten Meilenstein rings um die Stadt Rom ausgedehnt sein lassen. Aber dagegen ist mit Loening [1]) zu bemerken:

Zur Zeit des Konzils von Nicäa erstreckte sich der eigentliche »Metropolitan«-Bezirk des römischen Bischofs mindestens auf ganz Italien.[2]) Gegen Ende des vierten Jahrhunderts jedoch wurde derselbe nicht unwesentlich beschnitten, indem einige machtvolle Bischöfe Oberitaliens über bestimmte Gegenden Metropolitanrechte an sich rissen und so gleichsam den Bischof von Rom aus seinem Besitzstande verdrängten. Es waren dies die Bischöfe von Mailand, Ravenna und Aquileja.[3]) Damit war nun in der That das eigentliche Macht- und Weihegebiet des römischen Bischofs im Wesen auf die suburbikarischen Regionen beschränkt und fiel mit diesen in der Hauptsache — auch zwei Provinzen des Vicarius Italiae gehörten zu ihm [4]) — kongruent zusammen. Dies war die kirchliche Verwaltung der italienischen Gemeinden, als Rufin zu Beginn des fünften Jahrhunderts (402) [5]) seine Kirchengeschichte schrieb; auf sie nahm er hierbei Rücksicht. Er, der bei seiner historischen Arbeit »nicht an die Nachwelt, sondern nur an die Mitwelt dachte« und deshalb mit dem ihm vorliegenden Material mit grosser Freiheit schaltete,[6]) formte darum auch den sechsten Kanon von Nicäa um und gab ihm den Inhalt, welchen er nicht im Jahre 325, wohl aber um das Jahr 402 besass, und aus diesem Grunde schrieb er: »Es soll auch in Aegypten und in der Stadt Rom die

---

1) Löning I. 440 ff.

2) Italia bedeutete nach Diokletian einmal das Festland (Löning I. 437), sodann den Amtsbezirk des Praefectus Praetorio Italiae (Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 497), dem die dioecesis Italiana unterstand (Mommsen a. a. O. S. 513); auch denjenigen des Vicarius Italiae, der über die regio annonaria gesetzt war. Marquardt I². 232. Vgl. auch B. Heisterbergk, Ueber den Namen Italien. Freib. 1881.

3) Ueber deren Metropolitanbezirke Löning I. 441—446.

4 Flaminia et Picenum annonarium, wohl seit 364. Mommsen, Röm. Feldm. II. 210. Marquardt I². 235. — Dass der B. v. Mailand in diesen Bezirken Metropolitanrechte ausgeübt habe, lässt sich nicht nachweisen. Löning I. 443.

5) O. Bardenhewer, Patrologie. Freiburg 1894. S. 425.

6) A. Ebert, Allgemeine Gesch. der Literatur d. Mittelalters im Abendlande. Leipzig 1889. I². 325. Vgl. noch E. J. Kimmel, de Rufino Eusebii interprete. Gerae 1838. p. 160 ss. 187.

alte Gewohnheit bewahrt bleiben, dass jener für Aegypten und dieser für die suburbikarischen Kirchen Sorge trage.«

Erstreckte sich nun die Obergewalt des römischen Bischofs unmittelbar auf die italischen Gebiete gleichsam als auf seinen eigenen »Metropolitan«-Bezirk, so gab es doch auch noch andere Gegenden, welche ihm in einer loseren Zugehörigkeit unterstanden. Ja, man darf ruhig mit Maassen, Hefele[1]) u. A. behaupten, dass der ganze damalige christliche Occident seiner kirchlichen »Oberleitung« unterstellt gewesen sei, — eine Ansicht, welche bereits von den griechischen Kommentatoren des zwölften Jahrhunderts vertreten worden ist.[2])

## B. Der Bischof von Antiochien.

Ebenso wie dem Bischofe von Alexandrien hatten Saumaise, Beveridge, van Espen u. s. w. auch dem Bischofe von Antiochien nur den Rang eines einfachen Metropoliten zugesprochen. Wenn sie auch zugaben, dass er eine besondere und nicht gewöhnliche Stellung unter allen Metropoliten einnahm, so verlegten sie aber, wie es scheint, die Eigenart dieser höheren hierarchischen Bedeutung nur in den Umstand, dass Antiochien in einer Reihe von Provinzen, in welchen die Metropolitangewalt längst zur Entwickelung gelangt war, eines allgemeinen und stark hervortretenden

---

1) Maassen, Der Primat S. 112 ff. Hefele I². 399 f. Phillips, K.-R. II. 37 f. J. F. Schulte, Lehrb. des kath. K.-R. (3. Aufl. Giessen 1873) S. 234. (Hinschius' Ausführungen I. 102 u. 557 widersprechen sich!)

2) Vgl. Bevereg. Συνόδικον I. p. 66 ss. — Ueber das Verhältnis der gallischen, spanischen und afrikanischen Kirche zum röm. Bischofe vor dem 4. Jahrh. s. Sohm I. 387 ff., bes. 395; dazu Innoc. I. ep. ad Decent. Eugub. (Coustant, Epist. Rom. Pontif. I. 855): praesertim cum sit manifestum in omnem Italiam, Gallias, Hispanias, Africam atque Siciliam insulasque interiacentes nullum instituisse ecclesias, nisi eos, quos venerabilis apostolus Petrus aut eius successores constituerint sacerdotes. Aut legant si in his provinciis alius apostolorum invenitur aut legitur docuisse. Quodsi non legunt, oportet eos hoc sequi quod ecclesia Romana custodit, a qua eos principium accepisse non dubium est. — Ueber die besonders weitgehenden Rechte des römischen Bischofs über die Kirche von Arelate und einige spanische Gemeinden zu Cyprians Zeit s. K. Müller, Kirchengesch. Freiburg 1892. I. 157. (Grundriss d. theol. Wissenschaften IV. 1). Die Stelle Hieronym. ep. 15 (al. 77): »Si eis placet, haereticum me cum Occidente, haereticum cum Aegypto, hoc est cum Damaso (Bischof von Rom) Petroque (B. v. Alexandrien) condemnent«, kann man nicht (wie dies Maassen S. 117, Hefele I². 400 thun) zu gunsten einer »Patriarchalgewalt« des römischen Bischofs über den Occident anführen. Denn P. Damasus erscheint hier nur als geistiges Haupt der occidentalen Opposition gegen die meletianische Partei in Antiochien.

Ansehens sich erfreute. Eine über den Inhalt der gewöhnlichen Eparchialverfassung hinausgehende, und zu einer faktischen Oberleitung über mehrere Metropoliten sich gestaltende Auktorität glaubten sie ihm nicht zuerkennen zu dürfen; sie beliessen ihn im Kreise der einfachen Oberbischöfe und statteten ihn nur aus mit ideeller höherer Macht.[1])

Mit derselben Evidenz und Sicherheit jedoch, wie sich dies für Alexandrien darthun liess, lässt sich auch für Antiochien zeigen, dass sein Bischof eine an faktischer Macht höhere hierarchische Stellung als die eines einfachen Metropoliten bekleidete. Zwar sind die Zeugnisse nicht so zahlreich wie dort, aber sie sind doch immer beweiskräftig genug, die Wahrheit und Richtigkeit dieser Ansicht darzulegen. Zunächst ergiebt sich dieselbe aus der Verbindung bezw. Gegenüberstellung der Satzteile, welche im zitierten sechsten Kanon von Nicäa die Privilegien der beiden Kirchen von Alexandrien und Antiochien behandeln, durch die Partikel *ὁμοίως*: »Ebenso sollen auch zu Antiochien der Kirche ihre Vorrechte gewahrt bleiben.« [2]) Liegt in einer solchen Verbindung auch keine völlige und allseitige Gleichstellung Antiochiens mit Alexandrien, derart, dass damit eine gänzliche Identität ihrer hierarchischen Befugnisse ausgedrückt werden soll, wie dies Hefele und Sohm[3]) annehmen, so lässt sich aber doch andererseits nicht verkennen, dass die Partikel *ὁμοίως* mindestens eine Analogie herstellt zwischen den Rechten und der kirchlichen Stellung dieser beiden Städte. Mag nun, wie Kattenbusch[4]) will, diese Analogie nur eine allgemeine sein, — jedenfalls muss es wenigstens Ein Punkt sein, in welchem eine völlige Gleichheit und Uebereinstimmung zwischen diesen beiden Kirchen herrschte; denn sonst wäre die genannte Partikel angewandt ohne jegliche Bedeutung und ohne allen Grund.

Doch welches ist nun die Eigenschaft, das hierarchisch-rechtliche Verhältnis, welches den beiden in Vergleich gesetzten Subjekten in gemeinschaftlicher Eigentümlichkeit zustand?

Wie wir bereits hervorhoben, können Antiochiens Rechte unmöglich darin denjenigen Alexandriens ähnlich gewesen sein,

---

1) Vgl. Maassen S. 41.

2) can. 6 Nic.: *ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν (καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις) τα πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.*

3) Hefele I². 395. Sohm I. 398. 405.

4) F. Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde. Freiburg 1892. I. 83.

dass es ebenfalls alle Bischöfe eines über mehrere politische Provinzen sich erstreckenden und ihm unterstellten kirchlichen Gebietes ordinierte. Von anderen Gründen ganz abgesehen, hätte man dann auch hier die Bestätigung einer solch aussergewöhnlichen Befugnis durch einen Hinweis auf diegleichen Rechte Roms erwartet.[1]) Es können also nur die anderen hierarchischen Rechte Alexandriens bei dieser Gegenüberstellung in Frage kommen. Dieselben gipfelten aber alle wesentlich darin, dass jene Kirche eine Oberleitung ausübte nicht nur über die ihr unmittelbar unterstehenden Bischöfe ihrer eigenen Provinz, sondern auch über die den Bischöfen übergeordnete hierarchische Stufe, über die Metropoliten, welche die kirchliche Verwaltung der übrigen ägyptischen Provinzen in Händen hatten. Und diese Obergewalt zeigte und äusserte sich, wie wir bereits in der meletianischen Angelegenheit sahen,[2]) darin, dass der alexandrinische Bischof auch ihnen gewisse Vorschriften geben und sie zu synodaler Beratung zusammenberufen konnte.

Soll nun die durch ὁμοίως angezeigte Analogie zu Recht bestehen und Kanon 6 die wirklichen Zustände und rechtlichen Beziehungen uns berichtet haben, dann muss der Bischof von Antiochien wenn auch nicht ebenso grosse und weitgehende Befugnisse wie der Bischof von Alexandrien, so doch wenigstens eine gleichwertige und im Wesen identische Stellung wie jener eingenommen haben; er muss ebenfalls eine Oberleitung über ihm unterstehende Metropoliten auszuüben befugt gewesen sein, wenn auch der Inhalt der aus einer solchen Obergewalt entspringenden Rechte nicht ebenso gross und machtvoll gewesen zu sein braucht. Er muss also gleich dem alexandrinischen Bischofe den hierarchischen Rang eines Obermetropoliten zur Zeit der nicänischen Synode bekleidet und von dieser feierlich bestätigt erhalten haben.[3])

Dass in der That der antiochenischen Kirche zur Zeit des Nicänums faktische Rechte über andere Provinzen zustanden, ergiebt sich aus dem zweiten Kanon des Konzils von Konstantinopel (381), welcher besagt: »Die Bischöfe des Orients[4]) sollen sich auf

---

1) Löning I. 435. Anders Maassen S. 133.

2) S. oben S. 109f. d. Abh.

3) Maassen S. 44. Hefele I. 393. Hinschius I. 540.

4) d. h. der weltlichen Diözese Oriens. Ueber deren Umfang Mommsen in Abh. d. Berl. Ak. 1862. S. 501.

die kirchliche Verwaltung des Orients beschränken, unter Vorbehalt der Vorrechte, welche die Kanones von Nicäa der Kirche von Antiochien zusichern.«[1]) Deren Einfluss erstreckte sich also über den eigenen Sprengel hinaus, sie stand anderen Provinzen in einer bevorrechteten Sonderstellung gegenüber. Welcher Art nun diese gewesen sei, können wir aus anderen Zeugnissen der damaligen Zeit erschliessen.

In einem Briefe an Pammachius z. B. hält Hieronymus dem Bischofe Johannes von Jerusalem, welcher in seinem Streite mit Epiphanius von Cypern und den Mönchen von Bethlehem die Vermittelung des alexandrinischen Bischofs Theophilus angerufen hatte,[2]) dies sein Unrecht vor und weist ihn hin auf die allgemein bekannte Thatsache, »dass in den Kanones von Nicäa Antiochien als die allgemeine Metropole des Orients, Cäsarea aber als die besondere Metropole der Provinz Palästina bestimmt sei.«[3]) Was damit gesagt sein soll, ist klar: die Provinz Palästina hat ihren Oberbischof in dem Bischofe von Cäsarea, über diesem aber steht der Bischof von Antiochien, welcher die kirchliche Oberleitung der weltlichen Diözese Oriens, wozu Palästina gehörte,[4]) in der Hand hat. Nun wurde in der That durch den siebenten Kanon der Synode von Nicäa der Bischof von Cäsarea in den Rechten eines Metropoliten von Palästina bekräftigt, und ebenso wurden somit dem Bischofe von Antiochien durch can. 6 von Nicäa seine höheren

---

1) can. 2 CP.: . . . τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ. Hefele II². 15. Vgl. Maassen S. 41 ff.

2) Ueber diesen unerquicklichen Streit s. B. Eberhard, Die Beteiligung des Epiphanius am Streite über Origenes. Trier 1859. S. 24—40, bes. S. 35 f.

3) Hieron. ad Pammach. adv. errores Joann. Hieros. c. 37 (Migne S. L. XXIII. p. 389): Tu qui regulas quaeris ecclesiasticas et Nicaeni concilii canonibus uteris et alienos clericos et cum suis episcopis commorantes tibi niteris usurpare, responde mihi, ad Alexandrinum episcopum Palaestina quid pertinet? Ni fallor hoc ibi decernitur, ut Palaestinae metropolis Caesarea sit et totius Orientis Antiochia. Aut igitur ad Caesariensem episcopum referre debueras cui spreta communione tua, communicare nos noveras, aut si procul expetendum judicium erat, Antiochiae potius litterae dirigendae. Sed novi cur Caesaream, cur Antiochiam nolueras mittere . . . Maluisti occupatis auribus molestiam facere, quam debitum metropolitano tuo honorem reddere. — Das ni fallor ist stark ironisch. Ueber die Abfassungszeit des Briefes (396/397) s. Maassen S. 44 Anm. 6. G. Rauschen, Jahrbücher d. christl. Kirche unter d. Kaiser Theodosius d. Gr. Freiburg 1897. S. 552 f. setzt ihn ins Jahr 395.

4) Le Quien, Oriens christ. II. 678 bestreitet ohne allen Grund, dass Palästina jemals zur kirchl. Diözese Oriens gehört habe; vgl. dazu Mommsen a. a. O. Hefele II². 477 f.

Jurisdiktionsbefugnisse über alle einfachen Metropoliten der Diözese Oriens, d. h. seine Obermetropolitangewalt bestätigt.

Als zweites, ebenso gewichtiges wie klares Zeugnis genüge es, jene Stelle aus dem Briefe des Papstes Innocenz I. (401—417) anzuführen, in welchem er dem Bischofe Alexander von Antiochien schrieb: »Das Konzil von Nicäa habe die Kirche von Antiochien nicht über eine Provinz, sondern über eine Diözese gesetzt. Wie darum der Bischof von Antiochien kraft seiner ausschliesslichen Auktorität die Metropoliten ordiniere, so sei auch den übrigen Bischöfen nicht ohne sein Vorwissen und seine Erlaubnis die Ordination zu erteilen.«[1]) Eine Diözese aber ist nach damaligem Sprachgebrauche ein Komplex von Provinzen;[2]) mithin bekleidete in Wirklichkeit der Bischof von Antiochien die Würde eines Obermetropoliten[3]) in jenem Distrikte.

Die aus dieser Stellung erwachsenden Rechte des antiochenischen Bischofs waren weit geringer als die seines Kollegen zu Alexandrien. Denn er ordinierte nur die ihm unterstehenden Metropoliten, nicht aber deren Suffraganbischöfe, welche von jenen, ihren unmittelbaren Vorgesetzten, bzw. ihren Komprovinzialbischöfen, die Weihe empfingen. Doch durften diese nur nach eingeholter Zustimmung ihres Obermetropoliten, wie wir eben aus dem Briefe des römischen Bischofs ersahen, zu diesem Akte schreiten.[4]) Desgleichen hatte wohl sicher damals bereits der Bischof von Antiochien auch die Befugnis, alle ihm unterstellten Bischöfe zu gemeinsamem Konzile zu berufen und in wichtigeren, die Allgemeinheit betreffenden Angelegenheiten durch genaue Anweisungen ihr Verhalten und ihre Wirksamkeit zu normieren.

Eine von der unsrigen durchaus abweichende Auffassung der antiochenischen Sonderstellung vertritt neuestens Sohm.

---

1) Innoc. I. ep. ad Alex. Antioch. (Coustant 850): Revolventes itaque auctoritatem Nicaenae synodi, quae una omnium per orbem terrarum mentem explicat sacerdotum, quae censuit de Antiochena ecclesia cunctis fidelibus, ne dixerim sacerdotibus, esse necessarium custodire, qua super dioecesim suam praedictam ecclesiam, non super aliquam provinciam recognoscimus constitutam . . . Itaque arbitramur, frater carissime, ut sicut metropolitanos auctoritate ordinas singulari, sic et ceteros non sine permissu conscientiaque tua sinas episcopos procreari.

2) Vgl. Balsam. in conc. Chalc. can. 9 (Migne S. G. t. 137): *διοίκησις δέ ἐστιν ἡ πολλὰς ἐπαρχίας ἔχουσα ἐν ἑαυτῇ.*

3) So auch Maassen S. 40ff. Hefele I². 393. Hinschius I. 540. F. X. v. Funk, Lehrb. d. Kirchengeschichte. 2. Aufl. Rottenburg 1890. S. 50.

4) S. oben S. 129 Anm. 1. Maassen S. 45. Hefele I². 394.

Nach ihm erhält Antiochien einen »Vorrang«, eine Stellung bestätigt, »welche, gleich (ὁμοίως) der des römischen und alexandrinischen Bischofs, von der Stellung der schlichten Metropoliten sich unterscheidet«, »nämlich die Befugnis, Synoden einzuberufen und (mit dieser Synode) Bischöfe abzusetzen und einzusetzen: Synodalgewalt, Exkommunikationsgewalt (mit rechtlicher Wirkung) und Ordinationsgewalt;[1]) von einer Obermetropolitangewalt des antiochenischen Bischofs um die Zeit des Konzils von Nicäa dagegen könne keine Rede sein. Zwar habe Antiochien die Befugnis zugestanden, die Metropoliten zu ordinieren; aber dieselbe sei »nichts Ursprüngliches« gewesen, sondern habe sich frühestens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gebildet. Zur Zeit der Synode von Nicäa könne dieselbe nicht existiert haben; denn »das würde voraussetzen, dass die Metropolitanverfassung damals schon voll durchgeführt gewesen wäre«. Eben weil dies aber nicht der Fall gewesen sei, habe »den alten Kirchen in ihren ursprünglichen Machtgebieten immer nur Ordinationsrecht über Bischöfe, niemals über Metropoliten als solche« zugestanden. Die von uns angeführte Behauptung des römischen Bischofs Innocenz I., das Konzil von Nicäa habe den Bischof von Antiochien »super dioecesim suam, non super aliquam provinciam« gesetzt, entspreche daher nicht der Wahrheit, und ebenso sei die zitierte Aeusserung des Hieronymus kein Beweis für die hierarchischen Zustände zur Zeit der Synode von Nicäa.[2])

All diesen Aufstellungen Wert und Wahrheit zu nehmen, genügt es darauf hinzuweisen, einmal, dass in der That, wie wir früher gezeigt haben, die Metropolitanverfassung schon geraume Zeit vor dem nicänischen Konzile allgemein durchgeführt war, dass also eine Obermetropolitangewalt zur Zeit des Nicänums bereits ausgebildet sein konnte; dann aber, dass die Behauptungen des Papstes Innocenz I. und des hl. Hieronymus denn doch zu glaubwürdig und unantastbar sind, als dass man sie zu Gunsten der durch nichts bewiesenen Sohm'schen Hypothese fallen lassen dürfte. Grade durch ihre zwingende Beweiskraft hätte sich Sohm veranlasst sehen sollen, seine Aufstellungen zu revidieren und insbesondere Grundlage, Voraussetzung und Kerngedanken seiner Ansicht aufzugeben, dass nämlich »Synodal- und Exkommunikationsgewalt« und zwar nur dieses die Sonderbefugnis gewesen sei, wo-

1) Sohm I. 398. 405.
2) Sohm I. 405 f. Anm. 54.

durch sich die im sechsten nicänischen Kanon als bevorrechtet aufgeführten Kirchen von den schlichten Metropoliten unterschieden hätten.

### C. »Die Kirchen in den anderen Eparchieen«.

Mehr Schwierigkeiten als die Frage nach den Vorrechten der Bischofsstühle von Alexandrien und Antiochien bietet diejenige nach der hierarchischen Stellung und dem Namen »der Kirchen in den anderen Eparchieen«, welche ebenfalls der sechste Kanon des Konzils von Nicäa besonders aufführt.

Sohm versteht darunter in konsequenter Durchführung seiner Hypothese Kirchen »mit althergebrachten Vorrechten«, welchen gleich den Bischöfen von Rom, Alexandrien und Antiochien »Synodal- und Exkommunikationsgewalt«, »wenngleich vielleicht nur für eine einzige Provinz« zugestanden habe. Er denkt dabei an Karthago, Ephesus, Cäsarea in Palästina.[1]) Duchesne hat neuestens die Ansicht ausgesprochen, es seien damit die bevorzugteren Kirchen des Abendlandes gemeint, welchen das Konzil diese ihre bevorrechtete Stellung habe bestätigen wollen.[2])

Für den ersten Blick hat letztere Hypothese etwas Bestechendes. Doch glauben wir ihr nicht beipflichten zu dürfen, da Duchesne völlig übersehen hat, dass die Synode doch wohl nur orientalische Angelegenheiten ordnen wollte und konnte, wie dies der Zweck ihrer Berufung,[3]) die Eigenart ihrer Zusammensetzung,[4]) sowie der Inhalt sämtlicher Kanones, welche nur orientalische Zustände im Auge haben,[5]) zur Genüge darthun. Occidentale Einrichtungen und Verhältnisse in den Bereich ihrer Beratung bezw. Bestätigung zu ziehen, lag sicher der Synode gänzlich fern. Es ist ja überhaupt eine eigenartige Erscheinung, dass die geographischen Grenzen zwischen Orient und Occident sich um diese Zeit auch auf kirchlichem Gebiete geltend machten und das Morgenland eine ziemlich selbständige und unabhängige Stellung

---

1) Sohm, K.-R. Bd. I. S. 376 Anm. 20. S. 400. 406 Anm. 55.

2) Duchesne, Les origines du culte chrétien p. 23.

3) Herstellung des kirchl. Friedens in den durch den Arianismus aufgeregten Provinzen. Vgl. Hefele I². 280 ff.

4) Es waren kaum welche oder doch nur verschwindend wenig Occidentalen zugegen. Hefele I². 292. Vgl. auch die Unterschriften in Gelzer's Patr. Nicaen. Nom.

5) Hefele I². 376—431.

dem Abendlande gegenüber einnahm.[1]) Infolgedessen — und das ist ein weiterer Grund — war es von vornherein zu erwarten, dass das Konzil sich auch nur mit orientalischen Verhältnissen beschäftigte, zu deren Neuordnung es ja auch der Kaiser berufen hatte.

Saumaise, Beveridge[2]) u. A. behaupten in treuer Weiterführung ihrer Ansicht über die Stellung der alexandrinischen und antiochenischen Kirche, es sei hier von allen übrigen einfachen Kirchenprovinzen und deren Metropolen die Rede. Rauschen,[3]) Müller[4]) und Langen[5]) haben sich jüngst dieser Meinung angeschlossen und den einzigen Beweisgrund ihrer Ansicht darin gefunden, dass das Konzil in all seinen Kanones, soweit sie in Frage kommen, das Wort ἐπαρχία nur im Sinne eines Metropolitanverbandes gebrauche und kenne.

Allerdings nimmt die Synode in dem vierten und fünften Kanon das Wort ἐπαρχία in dem von Rauschen u. s. w. angegebenen Sinne. Aber daraus folgt noch nicht, dass es auch im sechsten Kanon denselben Sinn haben müsse, während doch feststeht, dass es zur damaligen Zeit noch eine schwankende Bedeutung hatte und ebenso gut zur Bezeichnung einer Diözese, also eines Komplexes von Provinzen gebraucht wurde.[6]) Man kann jedoch gleichwohl Rauschen's Deutung des Wortes beipflichten, und, wie wir zeigen werden, doch die Ansicht vertreten, welche wir mit Ziegler,[7]) Rothe,[8]) Maassen,[9]) Friedrich,[10]) Hefele,[11])

1) A. Berendts, Das Verhältnis d. röm. Kirche zu den kleinasiat. vor dem nicänischen Konzil. Leipz. 1898. (Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche I. 3). — Die Einteilung der Kirche in Orient u. Occident war nicht etwa nur eine geographische, sondern eine praktisch-hierarchische; vgl. Maassen S. 118.

2) Bevereg. Annot. in Conc. Nic. p. 54. Cf. Van Espen, Schol. p. 85. Maassen S. 49 ff.

3) G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter K. Theodosius d. Gr. Freib. 1897. S. 102 Anm. 7.

4) K. Müller, Kirchengesch. Freiburg 1892. I. 226 Anm. (Grundriss der theol. Wissenschaften IV. 1).

5) Langen, Gesch. d. römischen Kirche I. 416 Anm.

6) So hiess sogar der Vizekönig von ganz Aegypten ἡγεμων τῆς ἐπαρχίας. Letronne, Recueil des inscr. grecq. et lat. de l'Egypte. n. CCCIX. Kuhn, Röm. Verf. II. 82 ff. S. oben S. 59 Anm. 1.

7) Ziegler, Pragmat. Gesch. d. kirchl. Verfassungsformen S. 166—172; vor ihm Ell. Du Pin, de antiqua ecclesiae discipl. Mogunt. 1788. p. 68.

8) Rothe, Vorlesungen über K.-G. I. 359.

9) Maassen, Der Primat S. 57 ff.

10) J. Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche. Bonn 1879. S. 152.

11) Hefele I². 395. 396.

Hinschius[1]) u. A. aufstellen, und für welche wir triftige Gründe vorzubringen glauben: dass nämlich unter diesen »Kirchen in den anderen Eparchieen« solche gemeint sind, welche eine, den Bischofsstühlen von Alexandrien und Antiochien ähnliche bevorrechtete Stellung in der kirchlichen Hierarchie einnahmen.

Die Richtigkeit dieser Ansicht scheint uns aus folgenden Erwägungen hervorzugehen:

Indem der sechste Kanon von Nicäa sagt: »καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις«, redet er nicht, wie Hefele[2]) und Sohm[3]) richtig bemerken, von gewöhnlichen Eparchialkirchen (Metropolen), sondern von solchen, welche gewisse Vorrechte, πρεσβεῖα, geniessen. Er hat also Metropoliten im Auge, welche unter ihren Kollegen eine höhere, bevorzugtere Stellung einnahmen. Eine andere Auffassung ist nicht berechtigt. Denn wollte man unter den πρεσβεῖα die einfachen Metropolitanrechte verstehen, welche allerdings eine gewisse Bevorzugung gegenüber der einfachen Bischofsgewalt einschliessen, so bliebe es eigenartig und befremdend, dass das Konzil, welches die Metropolitanrechte schon in seinem vierten Kanon bestätigt hatte, gerade sie aufs neue in seinem sechsten Kanon sanktionierte, während es sich doch in seinen übrigen Kanones gerade des Gegenteiles von Weitschweifigkeit und Wiederholung befleissigt. Uebrigens wäre alsdann auch der Umstand sehr eigentümlich und seltsam, dass diese zweite Bestätigung in Verbindung mit einer ganz anderen, ihr übergeordneten Machtsphäre, der Obermetropolitangewalt nämlich, erfolgte, wie wir dieselbe für Alexandrien und Antiochien nachgewiesen zu haben glauben.

Wie bei Antiochien weist sodann auch hier das Wort ὁμοίως auf eine den gewöhnlichen Metropoliten übergeordnete Stellung hin. Denn mit Antiochien werden diese »Kirchen in den anderen Eparchieen« in einem Atemzuge genannt,[4]) sie erscheinen also hinsichtlich ihrer hierarchischen Würde als gleichwertig mit jener Metropole des Orients und werden mit dieser dem zweifellos in einer Obermetropolitanstellung befindlichen Alexandrien gegenübergestellt. Mögen nun auch ihre Rechte und Befugnisse im

---

1) Hinschius I. 577.
2) Hefele I². 395.
3) Sohm I. 397.
4) can. 6 Nic.: ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.

einzelnen nicht völlig identisch gewesen sein mit jenen der genannten beiden Kirchen, wie dies Sohm behauptet,[1]) — jedenfalls in der Hauptsache und in dem inneren Wesen muss ihre hierarchische Stellung mit der Alexandriens und Antiochiens übereingestimmt haben. Wie wir dies aber schon, unterstützt durch historische Zeugnisse und Belege, dargelegt haben, bestand der eigentliche Kern und das sie von jeder anderen kirchlichen Würde unterscheidende Merkmal der Jurisdiktionsrechte dieser Kirchen darin, dass sie eine Obergewalt ausübten über eine Reihe kirchlicher Provinzen und die an deren Spitze befindlichen Metropoliten. Mithin müssen wir auf Grund der stilistischen Redigierung unseres Kanons eine mindestens in jenem Hauptpunkte gleiche hierarchische Stellung auch »den Kirchen in den anderen Eparchieen« zuweisen.

Als drittes Argument können wir dann noch anführen die Bemerkung Theodorets in einem Briefe an Flavian[2]): »es hätten die Väter von Konstantinopel (381) im Einklang mit den Vätern von Nicäa die Diözesen von einander geschieden.« Rauschen[3]) zwar scheinen diese Worte einen Irrtum zu enthalten, aber bei näherem Zusehen wird man erkennen, dass sie auf voller Richtigkeit beruhen. Der zweite Kanon des genannten Konzils von Konstantinopel nämlich verbot den an der Spitze der einzelnen kirchlichen Obermetropolitansprengel stehenden Bischöfen die »Vermischung der einzelnen Kirchen« und bestimmte dann: »den Kanones gemäss soll vielmehr der Bischof von Alexandrien sich auf die kirchliche Verwaltung von Aegypten beschränken, die Bischöfe des Orients aber auf die des Orients, indem die in den Kanones von Nicäa ausgesprochenen Vorrechte der antiochenischen Kirche bewahrt bleiben, und die Bischöfe der Diözese Asien sollen nur was Asien angeht verwalten, und die der Diözese Pontus nur die Angelegenheiten der pontischen, und die der thrazischen nur die thrazischen Angelegenheiten leiten.«[4]) Wie nun allgemein zugegeben[5]) wird, müssen in diesem Kanon die Bischöfe von Ephesus, Cäsarea in

---

1) Sohm I. 405 f. Anm. 55.

2) Theodoret. ep. 86 ad Flav.: *ἐν ἐκείνῃ γὰρ βασιλευούσῃ πόλει συνελθόντες οἱ μακάριοι πατέρες συμφώνως τοῖς ἐν Νικαίᾳ συναθροισθεῖσι τὰς διοικήσεις διέκριναν.* Vgl. Maassen S. 54.

3) Rauschen a. a. O.

4) Vgl. Hefele II². 15. 16; dortselbst auch der griechische Text.

5) Maassen S. 58 ff., Hefele II². 17, Kattenbusch I. 84, Hinschius I. 576 Funk, Lehrb. d. K.-G. (2. Aufl.) S. 50 f. u. A.

Kappadozien und Heraklea in Thrazien[1]) als an der Spitze der asiatischen, pontischen und thrazischen Diözese stehend angenommen werden, und sie sind es (wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch dem Sinne der synodalen Satzung nach), welchen ebenfalls eingeschärft wird, dass nach den älteren, allerdings nicht genannten Kanones ihre Obergewalt sich nur auf ihre »Diözese« (= Obermetropolitansprengel) zu erstrecken habe.

Doch welches sind nun diese Kanones, welche derartige Festsetzungen trafen und damit in der That die betr. Bezirke von einander schieden?

Von sämtlichen konziliaren Bestimmungen der vorausgehenden Synoden kann keine einzige in Frage kommen ausser dem sechsten Kanon von Nicäa, welcher ausser den ebenfalls im zweiten Kanon von Konstantinopel als bevorrechtet angeführten Kirchen von Alexandrien und Antiochien noch unseren »Kirchen in den anderen Eparchieen «gewisse πρεσβεῖα bestätigt, also Sonderrechte, welche uns leider nach ihrem Inhalte und ihren Trägern nicht genannt sind. Was liegt aber näher, als diese Kirchen von Ephesus, Cäsarea und Heraklea mit jenen »Kirchen in den anderen Eparchieen« zu identifizieren, zumal einerseits die Angabe Theodorets »im Einklange mit den Vätern von Nicäa«, welche wir doch nicht ohne weiteres von der Hand weisen dürfen, und anderseits die offenbar zwischen dem Aufbau des sechsten Kanons von Nicäa und dem zweiten von Konstantinopel herrschende Parallele uns darauf hinweist?

Zeigt sich somit die Bemerkung Theodorets, dass die Teilung der Kirche auf dem Konzile von Konstantinopel in vollem Einklange mit den Bestimmungen zu Nicäa geschehen sei, als durchaus richtig, so ist mit unseren Ausführungen und ihrem Resultate zugleich der Beweis erbracht, dass die Bischöfe von Ephesus, Cäsarea uud Heraklea zur Zeit des Nicänums bereits an der Spitze einer kirchlichen »Diözese« standen und eine gewisse Oberleitung über eine Anzahl von Metropoliten ausübten. Denn nur »dadurch, dass sie in solcher Stellung bestätigt wurden, konnte eine Scheidung d e r, d. h. aller Diözesen bewirkt werden«.[2])

---

1) Kattenbusch a. a. O. wagt es allerdings nicht, mit Gewissheit Heraklea diese Stellung zu vindizieren.

2) Hefele I. 395 f. Vgl. dazu Maassen S. 54 ff. — Man könnte vielleicht noch folgendes (v i e r t e s) Argument zugunsten unserer Ansicht vorbringen wollen: durch die Worte »ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις« sind die betreffenden Kirchen auf die gleiche

Um nun gleich Rauschen's Einwand zu begegnen bezw. auch von Rauschen's Standpunkt aus die in Frage stehende Stelle des sechsten Kanons in unserem Sinne zu erklären, bemerken wir, dass es nicht bewiesen werden kann weder mit grammatischen noch logischen Gründen, dass man in dem zu behandelnden Texte ebensoviel »bevorrechtete Kirchen« als Eparchieen annehmen müsse. Liesse sich letzteres beweisen, dann allerdings wäre damit gegeben, dass wir es hier nur mit einfachen Metropoliten zu thun hätten; ja der Rückschluss wäre dann sogar einigermassen berechtigt, dass es sich auch bei Alexandrien und Antiochien nur um dieselben Rechte handle. Aber beides darzulegen ist vergebliches Unterfangen. Denn es wird dem Texte keineswegs Gewalt angethan, wenn man ihn mehrere Komplexe von kirchlichen Provinzen im Auge haben lässt, über deren jeden E i n e Kirche besondere πρεσβεῖα ausübt.[1]) Bei Alexandrien und Antiochien hatten wir ja ein Gleiches: eine grössere oder kleinere Anzahl von Eparchieen, und in diesen hatten beide genannte Kirchen bestimmte πρεσβεῖα. Nimmt man nun ähnliche Verhältnisse auch in unserem Falle an bezw. giebt man sie zu, — wie könnte dann eine Bestätigung und Bekräftigung solcher Zustände kürzer, klarer und angemessener ausgedrückt werden als gerade mit den Worten unseres Kanons: »auch in den anderen Eparchieen sollen die Vorrechte den (betr. bevorrechteten) Kirchen (welche an der Spitze dieser Eparchialkomplexe stehen,) bewahrt bleiben«? Giebt man also auch Rauschen Recht, dass das Konzil von Nicäa den Begriff ἐπαρχία nur im Sinne eines einfachen Metropolitanverbandes gekannt habe, so lässt sich doch damit kein wahrhaft stichhaltiger Grund gegen unsere Anschauungen vorbringen, dass nämlich durch den sechsten Kanon auch »den betr. Kirchen in den anderen Eparchieen« ähnliche Rechte wie den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien, mithin Obermetropolitanrechte, bestätigt und sanktioniert werden sollten.

Es entsteht nun die Frage, welche Kirchen denn der Synode bei diesem Teile des Kanons vorgeschwebt haben. Aus dem Kanon selbst geht dies keineswegs hervor. Doch glauben wir mit

---

Stufe mit Antiochien gestellt bezw. der terminus ἐπαρχία bezeichnet wegen des ἄλλος ein dem Jurisdiktionsbezirke Antiochiens gleichwertiges Gebiet, also einen Obermetropolitansprengel. Aber bei dem bekannten Gebrauche des Wortes ἄλλος kann ein solcher Schluss keine Beweiskraft beanspruchen.

1) Maassen S. 50.

Hefele,[1] Hergenröther,[2] Funk,[3] Friedrich,[4] Hinschius,[5] Kattenbusch[6]) u. A. behaupten zu dürfen, dass dies die bischöflichen Kirchen von Ephesus, Cäsarea in Kappadocien und Heraklea in Thracien gewesen sind. Denn einmal treten diese in der nächsten Zeit in besonderer Weise hervor.[7] Sodann aber stellt, wie wir bereits sahen, der zweite Kanon des Konzils von Konstantinopel sie mit den Bischöfen von Alexandrien und Antiochien zusammen, indem er ihnen gleich diesen beiden zweifellosen Obermetropolitanstühlen die Obergewalt über eine weltliche Diözese, also über eine bestimmt umgrenzte Zahl von Provinzen bestätigt. Dass aber vor Ephesus, Cäsarea und Heraklea bereits andere Kirchen eine solche Stellung in jenen Bezirken eingenommen haben sollten, und zwar in der zwischen den Synoden von Nicäa und Konstantinopel liegenden Zeit, ist völlig ausgeschlossen.

Eigenartig jedenfalls ist es, dass die Namen der drei genannten Kirchen — im Gegensatz zu Alexandrien und Antiochien — in unserem Kanon nicht angegeben wurden. Sicher unterliess man es wohl auch deshalb, weil Jedermann wusste, wer unter »den Kirchen in den anderen Eparchieen« verstanden sein sollte. Aber auch dieser Umstand dürfte die Handlungsweise der versammelten Väter bestimmt haben, dass diese drei Obermetropolitanstühle, wenn sie auch in ihrer hierarchischen Stellung denjenigen von Alexandrien und Antiochien wesentlich gleichstanden, doch lange nicht ein ebenso grosses öffentliches Ansehen genossen und einen ebenso glänzenden Ruhm ihrer Kirche zu geben vermochten.

Alexandrien und Antiochien gehörten nämlich damals in bürgerlicher Beziehung zu den ersten und bedeutendsten Städten der Welt, und in kirchlicher Hinsicht hatten sie den im ganzen christlichen Altertume so überaus wertvollen und fast beneidenswerten Vorzug, von einem Apostel ins Leben gerufen zu sein. Nicht so Ephesus, Cäsarea und Heraklea. Zwar verdankte ersteres eben-

1) Hefele $I^2$. 395; auch Maassen S. 58—60.

2) Hergenröther, Handbuch d. Kirchengesch. $I^3$. 558. Derselbe, Photius, Patriarch v. Konstantinopel. Regensb. 1867. I. 30.

3) Funk, Lehrb. d. Kirchengesch. (2. Aufl.) S. 50.

4) Friedrich, Zur ältesten Gesch. d. Primates S. 152

5) Hinschius I. 577; ebenso Binterim, Denkwürd. III. (1. u. 2. Abt.) 254. Friedberg, Kirchenrecht. 4. Aufl. S. 26.

6) Kattenbusch I. 84.

7) S. § 10 d. Abh.

falls einem Apostel die Gründung seiner kirchlichen Gemeinde,[1]) aber in politischer Beziehung konnte es an die glanz- und ruhmvollen Stellungen von Alexandrien und Antiochien nicht heranreichen, es trat zurück im öffentlichen, bürgerlichen Leben, und dieser Umstand verwehrte es auch seiner kirchlichen Bedeutung, jemals mit den beiden genannten, weithin berühmten Kirchen auf eine Stufe zu treten. Dazu kam dann noch sein oppositionelles und separatistisches Verhalten im Osterfeststreit, welches seine ehrenvolle und bedeutsame Stellung in der Vergangenheit nicht wenig geschmälert hatte. Cäsarea und Heraklea verdankten ihre öffentliche Bedeutung mehr der einzigen Thatsache, dass in ihnen, als den Hauptstädten der pontischen bezw. thracischen Diözese,[2]) die Vicarii dieser Bezirke residierten, sonst war es eigentlich nichts, was ihnen im bürgerlichen Leben eine besondere Rolle zuwies.

Waren die Kirchen dieser drei genannten Städte nun auch infolge ihrer Obermetropolitanstellung zu hierarchischen Ehren gelangt, so galten sie aber doch ihrem äusseren Ansehen nach den anderen nicht als ebenbürtig, sie wurden als Obermetropolitanstühle niederen Ranges betrachtet, und eben dies liess sie unserer Ansicht nach auch das Konzil insofern fühlen, als es nur die beiden ersten und zwar berühmtesten »Patriarchalstühle« namentlich hervorhob, sie aber nur kumulativ andeutete.

Ueber ihre Befugnisse in dem ihnen unterstehenden Gebiete ist uns nichts näheres bekannt. Wir vermuten, dass dieselben zur Zeit des Nicänums sich im einzelnen noch nicht vollständig ausgebildet hatten; denn bei dem, wie wir sehen werden, jedenfalls erst kurzen Bestehen ihrer Obermetropolitangewalt dürfte es wohl nicht gut möglich gewesen sein, dieselbe gänzlich und fertig auszugestalten und die Rechtsbeziehungen zu den unterstehenden Provinzen allseitig genau und bleibend zu fixieren. Wie Alexandrien und Antiochien, so war auch ihnen die Obergewalt nicht als reife Frucht zugefallen; sie hatten eine Entwickelung durchzu-

---

1) Act. Apost. XVIII. 19 f. XIX. XX. 17 ff. Euseb. h. e. III. 1. 4. Evagr. h. e. III. 6. Vgl. noch Kirchenlex. Bd. IV². 669 ff.

2) Pauly-Wissowa III². 1289 f. Böcking, Notit. Dign. Or. p. 134. — Caesarea, identisch mit Mazaca, erhält seinen Namen nach Constant. Porphyrogenit. de themat. I. 2 und Justin. Nov. 30 pr. von Julius Caesar, nach S. Ruf. brev. 11 von Augustus, nach Eutrop. VII. 11 von Tiberius, nach Sozom. h. c. V. 4 von Claudius. Nach Marquardt I². 373 dürfte der Name der Stadt mit der Entstehung ihrer Aera (zwischen 27—15 v. Chr., nach Borghesi, Bullet. d. Inst. 1852. p. 156 im J. 20 v. Chr.) zusammenhängen.

machen gehabt, als deren letztes Resultat sich eine genau und dauernd umschriebene hierarchische Machtstellung ergab. Und diese war wohl, was die einzelnen Befugnisse und Rechte anbelangt, zur Zeit des Nicänums noch im Ausbau und im Werden begriffen, wenn sie auch ihrem inneren Wesen nach damals sicher bereits soweit gediehen war, dass sie sich zu einer faktischen Oberleitung (*πρεσβεῖα*) und zentralen Stellung inmitten der betreffenden »Diözesen« gefestigt hatte.

## D. Die Kirche von Jerusalem.

Hatte die Synode von Nicäa in ihrem sechsten Kanon bereits vorhandene Zustände und ausgebildete kirchliche Institutionen nur bestätigt, so beschränkte sich jedoch ihre Thätigkeit nicht auf eine solche Sanktion zum Teil lange bestehender hierarchischer Gebilde, sondern sie schuf auch in ihrem siebenten Kanon sozusagen eine völlig neue Würde, indem sie den Bischof von Aelia (d. h. Jerusalem) zwar nicht mit der Jurisdiktionsgewalt eines Obermetropoliten umkleidete, ihm aber — unserer Meinung nach — wenigstens den Ehrenrang eines solchen zubilligte. »Da es einmal Gewohnheit und alte Ueberlieferung ist,« so lautet der genannte nicänische Kanon,[1]) »dass der Bischof von Aelia (besonders) geehrt werde, so soll er die Nachfolge der Ehre geniessen, doch so, dass der Metropole die ihr zustehende Würde (*ἀξίωμα*) gewahrt bleibt.« —

Es ist sicher, dass dem Bischofe von Jerusalem wegen der Stellung seiner Gemeinde im ganzen Christentume eine aussergewöhnliche Stellung in der kirchlichen Hierarchie zugefallen wäre, hätte nicht die Rache der Römer im Jahre 70 seine Stadt dem Erdboden gleichgemacht und ihr damit jede öffentliche Bedeutung genommen. Nur der westliche Teil der Ringmauer nebst drei

---

1) can. 7 Nic.: *Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαῖα, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.* Hefele I². 403. — Cod. Fris. 43 fol. 14 als can. 8: Quoniam mos antiquus obtinuit et vetus traditio, ut Haeliae Hierosolymorum episcopo honor deferatur, habeat consequenter honorem suum. Sed in metropolitano sua dignitas salva sit. Rufin. I. (X.) 8 ebenfalls als can. 8: Et ut episcopo Jerosolymorum antiquitus tradita honoris praerogativa servetur, manente nihilominus et Metropolitani ipsius provinciae dignitate. Vgl. Friedrich, Zur ältesten Gesch. d. Primates in der Kirche S. 1. Zum Ganzen Le Quien, Oriens christ. III. 133 seq.

Türmen blieb damals bestehen zur Aufnahme einer römischen Besatzung, über das andere zog man den Pflug.[1]) Doch ganz verödet und vergessen sollte Jerusalem noch nicht werden. Hatte auch die Rache des Herrn es schwer getroffen, fortleben sollte es noch im Christentume und schauen die Entfaltung des Segens, der von seinen Höhen sich über die ganze Erde einst verteilt hatte. Bald nach der Zerstörung siedelten sich wiederum einige Judenchristen dort an, welche in einer kleinen, neu erbauten Kirche ihren religiösen Sammelpunkt hatten.[2]) Doch auch das Heidentum schien sich auf dem hl. Orte niederlassen zu wollen: auf der alten Tempelstätte sollte sich nach kaiserlichem Willen sogar ein Heiligtum des Jupiter Capitolinus erheben. Als nun gegen solche Entweihung ein blutiger Aufstand der Juden unter Bar-Kochba ausbrach, schien nach dessen Niederwerfung das Christentum abermals von Jerusalem, seinem teuersten und heiligsten Orte verdrängt; denn Kaiser Hadrian verbot es auf das strengste allen Juden, und damit auch den Judenchristen, jemals wieder einen Fuss zu setzen auf den Boden jener einst so stolzen, jetzt tief gedemütigten Stadt.[3]) Um sie ganz selbst in der Erinnerung der Menschheit zu vernichten, wurde sodann eine neue Stadt um den Tempel des Jupiter erbaut, welche nach dem Familiennamen des Kaisers und mit Rücksicht auf den heidnischen Tempel Aelia Capitolina genannt ward. In ihr treffen wir nun bald eine ziemlich blühende Gemeinde von Heidenchristen, welche nicht von dem kaiserlichen Edikte betroffen waren.[4]) Der Name Jerusalem verschwand, aber die ehrende Stellung, welche es als Mutter- und Urkirche, als heilige Stadt κατ᾽ ἐξοχήν in der ganzen Christenheit eingenommen hatte, übertrug sich nicht auf Aelia, welches man scharf von der untergegangenen Stätte unterschied.[5]) Ja noch mehr; Cäsarea, welches von den Römern zur bürgerlichen Hauptstadt erhoben war,[6]) ward auch die kirchliche Metropole

1) Kirchenlex. VI². 1048 f. 1324.

2) Epiphan. de mensur. et pond. c. 14, bei Migne S. G. XLIII. p. 260 s. Hefele I². 403 f.

3) Vgl. den Art. »Jerusalem« im Kirchenlex. VI². 1324. Friedrich a. a. O. S. 44. Niese, Grundriss d. röm. Gesch. S. 207.

4) Euseb. IV. 6. Kirchenlex. a. a. O. Sp. 1347.

5) Bevereg., Συνοδικον p. 63. Hefele I². 404.

6) Marquardt I². 408. — Herodes hatte es grossartig ausbauen lassen; eine Beschreibung bei Flav. Joseph., Antt. XV. 9, 6. Seitdem Judäa unter römischer Verwaltung stand, hatten die Procuratoren ihren Sitz dortselbst. Vespasian erhob die Stadt zur römischen Kolonie Plin. n. h. V. 75. Eckhel III. 430. Den Titel μητρόπολις führt sie erst seit Alexander Severus. Vgl. Pauly-Wissowa III². 1293.

von Palästina und der Bischof von Aelia als einfacher Suffragan ihm unterstellt.

Bei der allgemeinen Verehrung der Christen nun gegen jene hl. Orte, welche die erhabensten und trostreichsten Mysterien ihres Glaubens sich vollziehen sahen und die selbst getränkt waren mit dem Blute des gottmenschlichen Erlösers, erhöhte sich im Laufe der Zeit das Ansehen des Bischofs von Aelia,[1]) sodass dieser allmählich in Ehren und äusserem Glanze höher stand als sein Metropolite, wenn auch das Verhältnis der Abhängigkeit von jenem sich nicht gelockert hatte, sondern noch ungeschwächt bestand. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bereits hatte sich die Stellung des Bischofs von Aelia derart entwickelt, dass er so ziemlich gleichberechtigt dem Oberbischofe von Cäsarea gegenüberstand und mit ihm z. B. auf einer Synode über den Osterstreit (wenn auch secundo loco) präsidierte.[2]) Eusebius nennt in seiner Kirchengeschichte[3]) einmal bei einer Aufzählung von verschiedenen Bischöfen denjenigen von Aelia sogar vor Cäsarea, ebenfalls ein Zeichen, wie fast gleichwertig und gleichbedeutend beider Stellung damals geworden war. Aehnlich verfährt das Schreiben der im Jahre 268 zu Antiochien wegen Paul von Samosata versammelten Synode, welches den Bischof von Aelia an zweiter, denjenigen von Cäsarea aber gar erst an vierter Stelle aufführt.[4])

Wäre es nun auch unrichtig, aus solchen Thatsachen auf eine Präzedenz gar und Prärogative des Bischofs von Jerusalem zu schliessen,[5]) so liegen jedoch die Dinge wesentlich anders, wenn man annimmt, dass das Konzil von Nicäa durch den obengenannten siebenten Kanon ihm einen faktischen Ehrenvorrang vor dem Bischofe von Cäsarea habe zusprechen wollen.

---

1) Vgl. Sohm I. 353. Anm. 13.

2) Euseb. V. 23. Hefele I². 93. — Friedrich S. 45. 149 bringt das anfänglich geringe öffentliche Ansehen Aelias allzu sehr mit dem Untergang der judenchristl. Gemeinde und dem Entstehen einer heidenchristlichen in Verbindung.

3) Euseb. V. 25. Hefele I². 404.

4) Euseb. VII. 30. Hefele I². 138.

5) Der Vorrang des Bischofs von Cäsarea erhellt einmal aus dem Umstande, dass er in den meisten Stellen zuerst genannt wird (Sohm I. 354 Anm. 14 irrt mit seiner Behauptung, dass er nur an drei Stellen Euseb. VI. 19, 17; 27. VII. 28, 1 nicht an erster Stelle aufgeführt werde; vgl. unsere Ausführungen), dann aus der Thatsache, dass die Synoden Palästinas in Cäsarea abgehalten wurden. Vgl. Sohm I. 353. Anm. 11.

Dieser Kanon hat die verschiedensten Deutungen erfahren. Hauptsächlich aber gehen die Ansichten auseinander in der Frage, ob er dem Bischofe von Jerusalem [1]) nur die erste Stelle nach seinem Metropoliten zuweisen wollte, oder aber ihm einen Ehrenrang nach den eigentlichen Obermetropoliten zubilligte,[2]) während jedoch das Jurisdiktions- und Abhängigkeitsverhältnis zwischen Metropolit und Suffragan bestehen bleiben sollte. Letztere Ansicht wurde vornehmlich von dem berühmten Pariser Erzbischofe Petrus de Marca [3]) vorgetragen, während insbesondere Beveridge dieselbe auf das entschiedenste angriff und sich zum Verteidiger der ersteren aufwarf.[4]) Neuere Anhänger de Marca's wurden dann Hinschius, Friedrich und Scherer,[5]) während Phillips und Sohm [6]) auf die gegnerische Seite traten.

Die Begründung de Marca's ist allerdings sehr unbefriedigend; denn sie besteht in dem Hinweise auf die alte Uebersetzung des Dionysius Exiguus und diejenige, welche für eine karthagische Synode (von 419) verfasst war.[7]) Aus beiden ist aber der Sinn von »ἀκολουθία τῆς τιμῆς« keineswegs ersichtlich.

Beveridge bekämpfte diese Aufstellung mit dem Satze, ein Obermetropolit, welcher unter einem Metropoliten stehe, sei ein hierarchisches Unding, und deshalb habe die Synode dem Bischofe von Jerusalem nur den ersten Platz nach dem Metropoliten von Cäsarea zugestehen wollen. Wie in der anglikanischen Kirchenordnung der Bischof von London immer den Rang nach dem Erzbischofe von Canterbury habe, so hätte nach der Intention des siebenten Kanons auch das Verhältnis zwischen den Bischofsstühlen von Cäsarea und Aelia gestaltet werden sollen.

---

1) Der Name Jerusalem wurde nach dem Nicänum wieder gebräuchlich; Eusebius führt ihn fast als Regel. Hefele I². 404 Anm. 3.

2) can. 7 Nic.: ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς. — Ueber den gewöhnlichen Sinn von ἀκολουθία vgl. Thesaur. graec. ling. ab Henrico Stephano (Paris 1831), über den späteren sakralen, liturgischen Suicer. thes. eccl. s. v. ἀκολουθία. — Friedrich S. 155 übersetzt unrichtig, »so soll er demgemäss seine Ehre haben (consequenter honorem suum).«

3) de Marca, de concordia sacerdotii et imperii l. V. c. 12 n. 4.

4) Bevereg., Συνόδικον p. 64 s.

5) Hinschius I. 544. Friedrich S. 156. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts I. 535.

6) Phillips II. 53. Sohm I. 354. Ebenso Kirchenlex. VI². 1348. Unentschieden sind Hefele I². 405 f. und Funk, Lehrb. d. Kirchengesch. S. 160.

7) Harduin I. 1246. Mansi IV. 411; VI. 1128.

So beweiskräftig nun auch dieser Gegengrund Beveridge's erscheint, — wir halten ihn keineswegs für zutreffend und neigen zu der Ansicht de Marca's, wenn auch auf andere Argumente hin als sie dieser zur Erhärtung seiner Meinung beigebracht hat. Denn, um auf den Haupteinwurf Beveridge's gleich einzugehen, ist ein solches Verhältnis gar nicht so widersinnig, als es dem anglikanischen Gelehrten vorkam. Unterscheidet man zwischen Ehre (τιμή) und Jurisdiktionsgewalt (ἀξίωμα), wie man dies doch notwendig thun muss, so konnte der Bischof von Jerusalem den von Cäsarea ganz gut an Ehre (τιμή) übertreffen, während er ihm in der Jurisdiktion (ἀξίωμα) unterstand. Ein solches Verhältnis begegnet uns gar oft in der Geschichte. So hatte z. B. der Fürstabt von Fulda im vorigen Jahrhundert einen Weihbischof, welcher in kirchlicher Ehre (τιμή) höherstand und doch hinsichtlich der Jurisdiktion (ἀξίωμα) ihm untergeben war. Und so kann auch heute noch ein einfacher Bischof Kardinal sein und so dem Range (τιμή) nach über seinem Erzbischofe stehen, welcher nicht mit dieser Würde geziert ist, ihm aber in der Jurisdiktion unterstellt bleiben.[1]) Ein Unding wäre es allerdings gewesen, wenn der Bischof von Jerusalem, mit der Fülle der Ehre und Jurisdiktion eines eigentlichen Obermetropoliten ausgestattet, dem Bischof von Cäsarea gleichwohl unterstanden hätte. Dies war aber keineswegs der Fall, — er hatte nur die Ehre und den Rang (τιμή), nicht aber die Gewalt und Jurisdiktion (ἀξίωμα) eines Obermetropoliten, er war nichts weiter als ein »Ehren-Obermetropolit«.

Dieses Verhältnis einmal zugegeben, — so musste es sich in der Art äussern, dass der Bischof von Jerusalem in den Grenzen und Angelegenheiten der Metropolitanverwaltung dem Bischofe von Cäsarea nachstand, dagegen bei allgemein kirchlichen (ökumenischen [2]) Veranstaltungen diesem vorausging. Und in der That bestätigen uns die Begebenheiten, dass dieses Verhältnis sich auch wirklich so gestaltete, und darin liegt mithin ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer Ansicht. Auf den allgemeinen Konzilien von Nicäa, Konstantinopel (381) und Ephesus (431) nämlich, bei welchen es sich also um Versammlungen der ganzen orientalischen Kirche handelte, unterzeichnete der Bischof von Jerusalem vor

---

1) Ein derartiges Beispiel in unseren Tagen bei Neher, Conspectus hierarchiae catholicae. Ratisb. 1895. p. 28 s. n. 381. 385.

2) Vgl. Hinschius III. 327. Anm. 1.

dem von Cäsarea; dagegen auf einer Provinzialsynode von Diospolis im Jahre 415 geht der Bischof von Cäsarea seinem Suffragan von Jerusalem voran und führt den Vorsitz.[1])

Der Nachsatz des siebenten Kanons »τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος« muss sodann einen ganz besonderen Zweck haben. Er wäre sicher nicht von der Synode gebraucht worden, wenn nicht ohne ihn das Verhältnis der beiden Bischofsstühle zu einander entweder faktisch aufgehoben oder doch ernstlich gefährdet gewesen wäre. Dieses trifft aber nur zu, wenn man annimmt, dass Jerusalem eine Stellung in der kirchlichen Hierarchie angewiesen bekam, welche scheinbar wenigstens das alte Abhängigkeitsverhältnis von dem Metropolitansitze aufhob. Letzteres erscheint aber nicht im mindesten beseitigt oder auch nur gefährdet, wenn Jerusalem zum ersten Suffragane erhoben wurde, wohl aber, wenn es aus der Reihe der einfachen Bischöfe herausgenommen und zum »Ehrenobermetropoliten« ernannt ward.

Auch lässt sich aus der Reihenfolge der nicänischen Kanones auf den Inhalt des siebenten Kanons schliessen. Die Kanones 1 bis 3 handeln nämlich allgemein vom Klerus, rügen gewisse Missstände und geben Vorschriften über dessen Beschaffenheit und Leben.[2]) Der vierte Kanon wendet sich zu der nächst höheren hierarchischen Stufe, den Bischöfen, regelt den Modus ihrer Wahl und bekräftigt das Bestätigungsrecht des Metropoliten.[3]) Der fünfte behandelt die gemeinsame Thätigkeit der Bischöfe einer Eparchie auf den Provinzialsynoden und bestimmt deren Zeit und Geschäftsordnung.[4]) Kanon 6 geht zu den Obermetropoliten über und bekräftigt deren Sonderstellung und Vorrechte über die ihnen unterstehenden Metropoliten.[5]) Mit Kanon 8 aber beginnen Bestimmungen allgemeinen Inhalts, welche nicht sowohl einen einzelnen hierarchischen Stand, als vielmehr die ganze orientalische Kirche betrafen, z. B. Erlasse gegen die Häretiker u. s. w.[6]) So

1) Ueber die Unterschriften zu Nicäa Gelzer, Nom. Patr. Nic. I 21, II 21, III 21, IV 19, V 22, VII 24, VIII 21, IX 21, XI 21; von Konstantinopel Harduin. I. 813. Mansi III. 568; von Ephesus vgl. Hefele I². 406; von Diospolis August. c. Julian. l. I. c. 5 n. 19. Hefele II². 108. — Hefele I². 406 nennt diese Art des Unterschreibens »Schwanken der Unterschriften« (!?).

2) Hefele I². 376—381.

3) Hefele I². 381—386.

4) Hefele I². 386—388. Löning 1. 373 ff.

5) Hefele I². 388—396.

6) Hefele I². 407—431.

bewegen sich die Kanones von einer kirchlichen Rangstufe zu der nächst höheren, es liegt ihrer Anordnung und Reihenfolge eine Disposition zu Grunde, welche sich an die hierarchische Gliederung streng anschliesst. Und auch dieses ist zu bemerken: bei der einzelnen Rangstufe, nicht in einer anderen Folge, wird alles das hervorgehoben, was einer synodalen Bestimmung und Regelung bedürftig schien. So folgt der Erlass über die Provinzialsynoden als fünfter Kanon, also direkt nach dem Kanon, welcher den Modus der Bischofswahlen und das sich daran anschliessende Vorrecht der Metropoliten ordnet, nicht aber an einer späteren Stelle.[1]) Der Kanon über »die Folge der Ehre« Jerusalems steht nun nach der Bestimmung, welche von den Obermetropoliten und ihren Sonderrechten handelt. Was liegt deshalb näher, als dass er mit dieser innere Beziehungen hat, dass sein Inhalt mit dem ihrigen in Zusammenhang steht und dass die »Folge der Ehre« nach diesen Obermetropoliten gemeint ist? Denn überaus eigenartig und auffällig wäre es doch, wenn er einen erläuternden Zusatz zu dem ihm in der Zusammenstellung ganz fern stehenden vierten Kanon enthalten und damit die natürliche und nächstliegendste Interpretation irreführen sollte, welche auf Grund der Gruppierung der Kanones und des als Fingerzeig dienenden Wortes ἀκολουθία einen inneren Zusammenhang zwischen Kanon 6 und 7 vermutet und behauptet.

Uebrigens ist Beveridge völlig inkonsequent mit seiner Behauptung. Nach ihm war der Bischof von Antiochien, wie wir sahen, zur Zeit des Nicänums nicht Obermetropolit, sondern einfacher Metropolit über die grosse kirchliche Diözese Oriens, wozu dann natürlich auch Palästina bezw. Jerusalem und Cäsarea gehörten. Will nun der anglikanische Gelehrte auf Grund dieser seiner Ansicht unseren Kanon richtig deuten und dem Bischofe von Jerusalem wirklich die »ἀκολουθία τῆς τιμῆς« zusprechen »τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος«, dann muss er diesen offenbar zum ersten Suffraganen des Bischofs von Antiochien, nicht aber desjenigen von Cäsarea machen, da letzterer nach Beveridge's Ansicht damals wohl sicher noch gar nicht Metropolite war.[2])

1) Aehnlich ist es in can. 6 Nic., wo nach der Bestätigung der Obermetropolitanrechte sofort hinzugefügt wird, dass die Obermetropoliten niemanden ohne Zustimmung des betr. Metropoliten zum Bischofe weihen dürften.

2) Bevereg. Συνόδικον p. 58 seq. — G. D. Fuchs, Biblioth. d. Kirchenversammlungen, Leipzig 1780, I. 399 versteht unter der μητρόπολις in can. 7 Nic. Jerusalem selbst. In dem Nachsatze findet er den Grund angegeben, weshalb dieses besonders geehrt werden solle, nämlich weil »diese Metropole (als Mutter-

Im Gegensatze zu der Bestätigung der einfachen Metropolitangewalt hatte das Konzil von Nicäa bei der Sanktion der Obermetropolitangewalt sich veranlasst gesehen, auch das Motiv eines solchen Schrittes im sechsten Kanon mitzuteilen. »Die alte Sitte« (*τὰ ἀρχαῖα ἔθη*) war danach für die Väter bestimmend gewesen, Alexandrien, Antiochien und den »Kirchen in den anderen Eparchieen« ihre bis dahin ausgeübten *πρεσβεῖα* feierlich zu bekräftigen. Auch in unserem Kanon finden sich die Gründe angegeben, welcher die versammelten Bischöfe ihrem Kollegen von Jerusalem »die Folge der Ehre« nach den eigentlichen Obermetropoliten zuerkennen liess, und es ist da einmal, wie im sechsten Kanon, die alte »Gewohnheit (*συνήθεια*), dass der Bischof von Aelia geehrt werde«, andererseits tritt aber noch ein neues Motiv auf: »die alte Ueberlieferung« (*παράδοσις ἀρχαία*), welche die Synode zu jener Ehrung veranlasste.

Bei nicht näherem Zusehen könnte man in diesem doppelten Motiv einen durchaus pleonastischen Ausdruck finden, identisch mit den *ἀρχαῖα ἔθη* des sechsten Kanons. Aber es liegt, wie wir sofort zeigen werden, doch eine ziemlich starke unterschiedliche Bedeutung in diesen Substantiven, welche sie zu Trägern völlig verschiedener Ideen macht, wenn auch die beiden Worte darin übereinstimmen, dass sie eine in sehr langer Dauer bestehende und befestigte Thatsache bezeichnen. Und so glauben wir zumal bei der Kürze und Prägnanz des Ausdruckes, welche die sämtlichen Kanones des Nicänums beherrscht, dass auch in unserer Bestimmung dem Konzile die genannte rhetorische Wendung und innere Verbindung dieser beiden Worte gänzlich ferngelegen und es einen besonderen Gedanken mit diesem doppelten Ausdrucke verbinden wollte. Doch welche Bedeutung, welcher Inhalt liegt nun dieser *συνήθεια* und *παράδοσις ἀρχαία* in unserem Kanon zu Grunde?

Für gewöhnlich bedeutet das Wort *παράδοσις* in der kirchlichen Sprache eine von Alters her überkommene und im Leben des christlichen Volkes stets festgehaltene religiöse Auffassung und Lehre, eine ihrem Inhalte nach aus dem Urchristentume stammende und von Generation zu Generation mündlich fortgeerbte Mitteilung religiös-historischen Charakters. *Συνήθεια* aber bezeichnet eine durch eine ununterbrochene Reihe von Akten derselben Art entstandene Gewohnheit, ohne Rücksicht jedoch auf die Spezies des

---

kirche der Welt) eine besondere Würde besitze«. Doch verlangt ein solcher Gedanke eine andere Fassung. — Binterim, Denkwürdigk. III. 228 findet in dem Nachsatze die Befreiung Jerusalems von jeglicher Patriarchal- und Metropolitangewalt enthalten; ohne jeglichen Grund.

Grundes, welche dieselbe herbeigeführt hat. Die Beziehung zum Glaubensdepositum also oder zu religiösen Thatsachen überhaupt ist es, welche die παράδοσις von jeder rein profangeschichtlichen Ueberlieferung unterscheidet, und welche auch in unserem Falle einen Gegensatz begründet zur συνήθεια, die mehr die rein natürliche Seite hervorhebt. Bezeichnet also letzteres Substantivum nur das rein geschichtliche Werden und Fortbestehen einer Gewohnheit, so besagt παράδοσις zugleich, dass ein christlich-religiöser Grund dieser Sitte von jeher unterlegen und dass dieselbe einen, wenn auch nicht gerade dogmatischen, so doch wenigstens kirchlich-doktrinären Kern immer in sich getragen habe.[1]) Doch welches ist nun dieser in unserem siebenten Kanon?

Friedrich behauptet in seinem schon öfters genannten Buche »Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche«, er habe darin bestanden, dass die Kirche von Jerusalem in ihren Bischöfen Jakobus dem Gerechten und Symeon den Primat über die Gesamtkirche besessen habe und »die apostolische Kirche κατ' ἐξοχήν gewesen« sei.[2]) Zwar habe diese hierarchisch höchste Stellung nach dem Jahre 135 aufgehört, indem einerseits »Jerusalem durch die verschiedenartigsten Unglücksfälle zu einem einfachen Bischofssitze herabgesunken und dem Metropoliten des palästinensischen Cäsarea unterstellt worden« sei, andererseits die römischen Bischöfe mit Hülfe der Simonssage und der Klementinen den zu Jerusalem erlöschenden Primat zu gewinnen gewusst hätten.[3]) Aber gleichwohl habe »ihre grosse Tradition (d. h. also παράδοσις) aus dem Anfange der Kirche als Inhaber des eigentlichen apostolischen Stuhles« und als »Nachfolger des eigentlichen ersten Primaten in

1) παράδοσις = dem πατροπαράδοτα des Dionys. Sic. XVII. 4. Dionys. Halic. V. 48. Vgl. J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche. Tübingen 1825. S. 285—290; ferner die Ausführungen im Kirchenlex. XI². 1933 ff. u. in Herzog's Realencycl. XV². 727 ff.

2) Er schliesst dies aus der angeblichen Anschauung des Eusebius, des Clemens von Alexandrien, des Hegesippus (S. 12—30) und aus der hl. Schrift (S. 31—42). Vgl. ausserdem S. 149 ff. — Ein geradezu klassisches Beispiel tendenziöser Deutung u. Vergewaltigung bietet Friedrich's Auslegung von Euseb. II. 23 (Διαδέχεται δὲ τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων ὁ ἀδελφὸς τοῦ Κυρίου Ἰάκωβος, ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων Δίκαιος), wo, wie aus dem ganzen Zusammenhange unzweideutig hervorgeht, unter ἐκκλησία die Gemeinde von Jerusalem verstanden ist, Friedrich S. 19 ff. aber die Gesamtkirche herausinterpretiert. — Vales. annot. in Eus. l. c. — Ueber die Identität dieses Jacobus mit dem gleichnamigen Apostel s. Kaulen, Einl. S. 644 ff. (3. Aufl.).

3) Friedrich S. 149. 55—66. 66—71.

der Kirche« fortbestanden, und diese sei denn auch von der nicänischen Synode anerkannt worden, indem sie ihnen auf Grund ihrer grossen *παράδοσις* wenigstens die »Nachfolge der Ehre« der Bischöfe der früheren Zeit gaben, nämlich »gleich den grossen Eparchen von Rom u. s. w. an der Spitze der Bischöfe zu sitzen.« Denn es »musste doch eine mächtige Tradition (*παράδοσις*) auf die Väter gewirkt« haben, dass sie trotz des Zustandes der Niedrigkeit, in welchem Jerusalem sich damals befand, dasselbe »was die Ehre anbetrifft, höher stellten als seinen Metropoliten.« [1])

Wir müssen eingestehen, dass Friedrich's Ansicht über den Inhalt und die Bedeutung des Wortes *παράδοσις* in unserem siebenten Kanon durchaus geeignet wäre, uns völlig befriedigenden Aufschluss zu vermitteln, wenn nicht der dieser Hypothese zu Grunde liegende Hauptsatz, dass die jerusalemitische Kirche in der ersten christlichen Zeit den Primat inne gehabt habe, völlig unrichtig und unbewiesen wäre. Kein einziges historisches Dokument lässt sich mit Recht zu seiner Stütze beibringen, und es bedurfte daher in der That der schöpferischen Kraft kühnster Phantasie und des oberflächlichen Blickes ziel- und zweckbewusster Tendenz, einen solchen Satz zu finden und ihn »wissenschaftlich« zu begründen. Wie F. X. Kraus treffend bemerkt, »steht diese Arbeit Friedrichs nicht auf dem Boden historischer Objektivität« und muss deshalb füglich ausser Acht gelassen werden.[2])

Doch welcher kirchliche Kern lag nun der *παράδοσις* in unserem Kanon zu Grunde?

Phillips[3]) meint, es sei der Umstand, dass die Bischöfe von Jerusalem direkte Nachfolger eines Apostels gewesen seien, ein Umstand, welcher allerdings in der altchristlichen Zeit überaus hoch gewertet und geachtet wurde. Wir können uns jedoch auch dieser Ansicht nicht anschliessen, glauben vielmehr, dass es, wie schon kurz angedeutet, die einzigartige Bedeutung und Stellung der Kirche von Jerusalem war, welche sie zu dem gottmenschlichen Heiland, seinem Leben und seiner Lehre einnahm. In ihren Mauern hatte der verheissene Messias so oft geweilt und den Samen

1) Friedrich S. 155 ff. — Nach Friedrich S. 1 schliesst can. 7 Nic. »gesetzlich den ursprünglichen Primat ab und legt in Verbindung mit Kanon 6 (!?) den Grund der Entwickelung des römischen.« — Ueber die Rufin'sche Auffassung der Stellung des Jacobus (Ruf. II. 2) Vales. in Eus. l. c.

2) Kraus, Lehrb. d. Kirchengesch. S. 101.

3) Phillips, Kirchenrecht II. 51. — Vgl. auch Friedrich S. 2. 3. 5.

des Heiles gestreut. Mit wunderbaren Wohlthaten hatte er die Stadt überhäuft und eine besondere Zuneigung an sie vergeudet. Hier litt er den schmerzvollen Tod der Erlösung und verspritzte in der Fülle seiner Liebe unter entsetzlichen Qualen sein Blut. Hier senkte der hl. Geist sich über die Apostel und begeisterte sie zu unermüdlicher Arbeit für ihren Erlöser. Kein Wunder, dass deshalb die Augen der ganzen Christenheit in tiefster Verehrung nach diesem Orte schauten und nur in staunender Ehrfurcht und ehrfürchtiger Liebe seiner gedachten; kein Wunder, dass sich eine besondere Ehrung und Hoheit, ein aussergewöhnlicher Glanz und Ruhm auf dessen Bischofsstuhl übertrug, welchen man als Hüter und Hirten dieser hl. Stätten und Erinnerungen betrachtete. Letzteres lag in der Natur der Sache und geht auch aus einer Bemerkung des Klemens von Alexandrien hervor, welche in Euseb's Kirchengeschichte sich findet. Dieser sagt nämlich von der nach der Himmelfahrt des Herrn erfolgten Besetzung des jerusalemitischen Stuhles[1]: »Petrus und Jakobus und Johannes, obgleich von dem Herrn vor anderen hochgeachtet, stritten nach des Erlösers Aufnahme (in den Himmel) nicht über das Ansehen, sondern es wurde Jakobus der Gerechte Bischof von Jerusalem.« Aus dieser Stelle geht klar hervor, dass Klemens dem Bischofsstuhle von Jerusalem als solchem eine besonders hohe Stellung und Bedeutung beilegte, welche an und für sich die Besetzung mit dem angesehensten der Apostel verlangt hätte. Dieser Glanz des bischöflichen Stuhles konnte mithin unmöglich, wie Phillips will, von Jakobus dem Gerechten herrühren, da dieser überhaupt noch nicht Bischof der jüdischen Hauptstadt war, sondern er stammte offenbar und zweifelsohne von den Beziehungen der Stadt zum Leben und Leiden des allerheiligsten Erlösers, — von Beziehungen, deren erhabene Heiligkeit und unschätzbare Hoheit auf die dortige Kirche hinübergestrahlt waren und sie in kirchlichem Ruhme verklärten.

## § 9. Kirchliche und weltliche »Diözesen«.

Es ist eine eigenartige und unbeweisbare Behauptung Friedrich's[2]), dass die nicänische Synode sich »gewissermassen

1) Euseb. II. 1: *Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος ὡς ἂν καὶ ὑπὸ τοῦ Κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐκδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον τῶν Ἱεροσολύμων γενέσθαι* (ed. Dindorf *ἑλέσθαι*). Vgl. dazu Friedrich S. 15 ff.

2) Friedrich S. 150. 151.

einer Verfassungslosigkeit der Kirche gegenübergesehen habe.« Zwar hätten sich »Organisationen vorgefunden, welche die gleichberechtigten und einander ebenbürtigen Bischöfe oder Gemeinden in einem höheren Organe zusammengefasst« hätten, »wie Rom, Alexandrien, Antiochien und andere Eparchieen«; aber es hätte ihnen »weder eine „Tradition" (m. a. W. eine παράδοσις) von den Aposteln her noch ein positives Gesetz zu Grunde gelegen. Um aber zu einer besseren Verfassung und Organisation zu gelangen«, habe das Konzil eine jenen Gebilden zu Grunde liegende »Sitte oder Gewohnheit anerkannt und ihr den Charakter eines positiven Rechtes verliehen.«

Von den inneren Widersprüchen einer solchen Auffassung und Darstellung ganz abgesehen, muss hauptsächlich der Grundgedanke verworfen werden, welcher durch diese Ausführungen sich hindurchzieht, dass nämlich die Entwickelung und die Form, welche die hierarchische Organisation in der im vorigen Kapitel dargelegten Obermetropolitangewalt sich selbst gegeben hatte, jeder Berechtigung und Legitimität entbehrt hätte. Allerdings war diese über eine Gruppe von Metropoliten sich erstreckende Oberleitung in ihrer Entstehung mehr das Produkt einzelner, in zufälligem Zusammenspiel wirkender Verhältnisse und Kräfte; aber deshalb trug sie noch nicht den Stempel gesetzwidriger Eigenmächtigkeit und Usurpation an sich. Die ganze übrige kirchliche Gliederung hatte sich ja bis zur nicänischen Synode ebenfalls in dieser Weise vollzogen, sie galt als rechtmässig und Niemandem war es wohl auf dem genannten Konzile in den Sinn gekommen, sie anzutasten und in ihren Rechtsgrundlagen zu erschüttern. Sozusagen unbemerkt hatten alle diese Gewalten und hierarchischen Rangstufen im Laufe der Zeit sich ausgebildet. Sich zunächst nur wenig über Gleichgestellte erhebend, dehnte sich der Einfluss Einiger immer mehr aus, langsam und ebenfalls kaum bemerkt füllte er sich mit stets gesteigertem Inhalte, erstarkte im Wechsel der Tage und blieb bestehen über die, welche sich ihm einst ahnungslos, aber doch gefügig gebeugt. Die »alte Sitte und Gewohnheit« schuf so in ihrer heiligenden und normierenden Macht Zustände, welche Jedermann anerkannte und als legitime Gewalten achtete. Und so waren auch die Obermetropolitanstellungen entstanden, — die »alte Sitte und Gewohnheit« gab auch ihnen ein durchaus rechtsgültiges Gepräge. Dies liess auch das Nicänum selbst erkennen, indem es von den bisher ausgeübten πρεσβεῖα dieser hierarchischen Würden nicht im Tone missbilligenden Tadels, son-

dern objektiver Anerkennung sprach. Wenn dieselben also bis dahin auch noch keine ausdrückliche und feierliche Genehmigung erfahren hatten, so bestanden sie doch zu Recht und von einer Verfassungslosigkeit der Kirche vor dem Nicänum kann nicht die Rede sein.

Indem nun das Konzil von Nicäa in seinem sechsten Kanon den Obermetropoliten ihre gewohnheitsmässig ausgeübte Oberleitung ausdrücklich und in aller Form bestätigte, fand eine hierarchische Entwickelung gesetzlich ihren Abschluss, welche, was den Umfang und geographischen Bereich der einzelnen Obergewalt, aber auch ihre Existenz selbst anbetrifft, verschiedenen zum Teil völlig entgegengesetzten Ursachen ihre Entstehung verdankte.

Bei dem Bischofe von Alexandrien waren es, wie wir bereits zeigten, neben inneren Verhältnissen auch noch politische Zustände, welche ihm ausser einer höheren Würde auch eine über alle ägyptischen Provinzen ausgedehnte Rechtsbefugnis sicherten. Dem Bischofe von Antiochien war zwar von jeher eine besonders bevorzugte Stellung unter den orientalischen Kirchen zugefallen; was aber den Umfang seines Machtgebietes anbelangt, so hatten — wohl zu Beginn des vierten Jahrhunderts — die Organisationen des Staates demselben nähere Bestimmung und Grenze gegeben. Die drei übrigen Obermetropoliten empfingen unserer Ansicht nach ebenfalls von diesen ihre Machtsphäre zugewiesen, doch nicht nur dies, sondern auch ihre — Existenz.

Nachdem nämlich Kaiser Diokletian im Jahre 292, um das Reich von seinem zerfahrenen Zustande zu befreien und in kraftbringender Organisation wieder zu erneuen, dasselbe in vier kaiserliche Bezirke geteilt hatte,[1]) ging er in den nächsten Jahren in seinem Reformbestreben noch weiter. In der Absicht, eine noch bessere Beaufsichtigung und Regierung zu schaffen, und so Rebellionen und Erhebungen von Gegenkaisern zu verhindern, verkleinerte er zunächst, wie wir bereits sahen, die weltlichen Provinzen, stellte aber dann wiederum mehrere zusammen und zwar unter einer neuen Oberbehörde, welche als Zwischenglied zwischen den Kaiser und die Provinzialbehörden trat. Also teilte er das

1) Dass diese Teilung sowie die Einsetzung der vier Praefecti Praetorio auf Diokletian zurückzuführen ist und nicht, wie Burckhardt (die Zeit Konstantins des Grossen. 2. Aufl. Leipzig 1880. S. 406) will, erst auf Konstantin, zeigt Ohnesorge, Die römische Provinzliste v. 297. S. 2 ff.

Reich in zwölf »Diözesen« (dies war der neue Name für einen solchen Komplex von Provinzen), von welchen die kleinste in vier, die grösste aber in sechzehn Provinzen zerfiel.[1]) Was den Orient anbetrifft, dessen oberste Verwaltung Diokletian selbst in Händen hatte[2]) und dessen Einteilung bei dieser Abhandlung speziell von Interesse und Bedeutung ist, so zerfiel derselbe in vier Diözesen:

in die Diözese Oriens mit den Provinzen Libya superior, Libya inferior, Thebais, Aegyptus Jovia, Aegyptus Herculia, Arabia, Arabia Augusta Libanensis, Palaestina, Phoenice, Syria Coele, Augusta Euphratensis, Cilicia, Isauria, Cyprus, Mesopotamia und Osroëne.

Die zweite Diözese, dioecesis Pontica, umfasste die Provinzen: Bithynia, Cappadocia, Galatia, Paphlagonia, Diospontus, Pontus Polemoniacus und Armenia minor.

Die dritte, dioecesis Asiana, enthielt: Pamphylia, Phrygia prima, Phrygia secunda, Asia proconsularis, Lydia, Caria, Insulae (d. h. die Cykladen und Sporaden), Pisidia, Hellespontus und Lycia.

Thracia, die vierte Diözese, bestand aus den Provinzen Europa, Rhodope, Thracia, Haemimontus, Scythia und Moesia inferior.[3])

An der Spitze einer jeden dieser Diözesen stand, um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen, als »Oberpräsident« ein Vicarius Praefecti Praetorio,[4]) welchem die Präsidenten der einzelnen Provinzen unterstellt waren. Durch eine solche Organisation erhielt das ganze Reich einerseits ein viel festeres, strafferes und zusammenhängenderes Gefüge, während es bis dahin nur mehr ein Konglomerat vieler, lose und locker nebeneinander bestehender Provinzen dargestellt hatte. Andererseits musste durch die neueingerichtete Instanz der Vicarii die Verwaltung der einzelnen Bezirke weit gediegener und segensreicher sich gestalten als zuvor, wo dem zumeist weitab weilenden Kaiser eine Beaufsichtigung und Ueberwachung der Provinzialbehörden gänzlich unmöglich gewesen war.

---

1) Niese, Grundr. d. röm. Geschichte. S. 227 f.

2) Vgl. Preuss, Kaiser Diokletian. S. 88. 94. Seine Praefecti Praetorio Marquardt, Röm. Staatsverwalt. I². 231.

3) Vgl. Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. d. Wissensch. 1862. S. 491. Wir geben die Provinzen genau nach dem Veroneser Verzeichnisse mit Hinweglassung der zwei offensichtlichen Interpolationen und ohne Berücksichtigung unserer Ausführungen in § 6 d. Abh.

4) Preuss a. a. O. S. 99. Ohnesorge a. a. O. S. 6.

Vergleichen wir mit dieser diokletianischen Reichsordnung vom Jahre 297 den Zustand der kirchlichen Verfassung im Jahre 325, so kann uns eine auffallende Aehnlichkeit, ja wir können sagen Gleichheit zwischen dem Institute der Vicarii und ihren weltlichen Diözesen einerseits und den Obermetropoliten und den diesen unterstehenden kirchlichen Gebieten andererseits nicht verborgen bleiben. Sehen wir von Aegypten ab, welches ja von jeher auf kirchlicher Seite eine völlig selbständige Gestaltung aufgewiesen hatte,[1]) während es in politischer Hinsicht von Diokletian dem Vicarius von Antiochien unterstellt ward, so entspricht dem Vicarius, welchem mehrere Provinzen unterstehen, jedesmal ein Obermetropolit, dessen Obergewalt ebenfalls auf eine Reihe von Provinzen sich erstreckt, und zwar so, dass die Machtbereiche dieser beiden Gewalten völlig kongruent sich ausgebildet haben.

Letzteres ist wohl ebenfalls sicher. Es ergiebt sich aus dem schon im vorigen Kapitel zitierten zweiten Kanon des Konzils von Konstantinopel (381). »Den Kanones zufolge,« heisst es hier, »soll der Bischof von Alexandrien nur die Angelegenheiten von Aegypten verwalten, die Bischöfe des Orients (d. h. der Diözese Oriens) aber sollen nur den Orient besorgen, indem die in den Kanones ausgesprochenen Vorrechte der antiochenischen Kirche bewahrt werden, und die Bischöfe der Diözese Asien sollen nur was Asien angeht verwalten, und die der Diözese Pontus nur die Angelegenheiten der pontischen und die der thrazischen Diözese nur die Angelegenheiten Thraziens leiten.« [2]) In diesem Kanon bewegt sich das Jurisdiktionsgebiet des Bischofs von Alexandrien offenbar in den Grenzen der weltlichen Diözese Aegypten,[3]) welche zu dieser Zeit wohl schon aus dem Abhängigkeitsverhältnisse von der Diözese Oriens herausgetreten und zu einem selbständigen Bezirke, einer eigenen politischen Diözese geworden war.[4]) Und auch die Bi-

---

1) Vgl. S. 111ff. d. Abh.

2) can. 2 CP.: *κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τα ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον, καὶ τοὺς τῆς Θράκης τὰ τῆς Θρᾳκικῆς μόνον οἰκονομεῖν.* Hefele II². 15. 16.

3) Ueber einen Irrtum Beveridge's (Synod. p. 56 u. Annot. in conc. CP. I. can. 2. p. 94), der das Jurisdiktionsgebiet Alexandriens durch obigen Kanon vermehrt glaubte, s. Maassen S. 19ff.

4) Dies scheint wenigstens aus der Fassung von can. 2 CP. hervorzugehen. Vgl. auch Sohm I. 423 Anm. 89. — Maassen S. 38 und Hefele I². 390 lassen

schöfe des Orients, an deren Spitze der bevorrechtete Bischof von Antiochien stand, werden darin als ein abgeschlossenes Ganzes betrachtet, ihr Gebiet deckt sich ebenfalls mit der bürgerlichen Diözese. Selbst das Gebiet der drei übrigen Obermetropoliten erfahren wir aus diesem Kanon. Die Diözese Asien ist der Machtbereich des Bischofs von Ephesus, Pontus der des Bischofs von Cäsarea und Thrazien derjenige des Bischofs von Heraklea: es herrscht also hier völlige Gleichheit und Identität zwischen kirchlicher und weltlicher Organisation.[1])

Es lag aber durchaus nicht in der Absicht des Konzils von Konstantinopel, durch diesen Kanon irgend eine Neuerung einzuführen und das Jurisdiktionsgebiet der Obermetropoliten vielleicht in neuer, von der früheren abweichender Weise zu bestimmen und zu umgrenzen. Es kannte nur alte Zustände und wollte nur, teils weil in der Zahl der Obermetropoliten eine Aenderung eintrat,[2]) teils weil Uebergriffe und Rechtswidrigkeiten vorgekommen waren, die alten Rechtssphären der einzelnen nochmals umschreiben. Nun war es aber, falls die vier genannten Obermetropolitangebiete ihrer geographischen Ausdehnung und Umgrenzung nach nicht schon vor der nicänischen Synode mit den weltlichen Diözesen identisch waren, geradezu unmöglich, dass eine solche Identifizierung sich etwa in der Zeit nach dem Nicänum bis zu dem genannten Konzile von Konstantinopel (381) hätte vollziehen können. Denn die arianischen Wirren, welche auf so viele Bischofsstühle häretische Hirten brachten und selbst einen Teil der Obermetropolitanstühle vorübergehend mit ihren Anhängern besetzten,[3]) waren nicht geeignet, einen engeren Zusammenschluss der Bischöfe einer bürgerlichen Diözese zu einem grossen kirchlichen Verbande herbeizuführen; im Gegenteil, sie lockerten und schwächten nur die schon bestehende hierarchische Organisation[4]) und stellten sich

---

irriger Weise die politische Diözese Aegyptus bereits 325 bestehen. Nach Mommsen (Abh. d. Berl. Ak. 1862. S. 496) wurde Aegypten zwischen 365—386 eine selbständige Diözese. Im ersteren Jahre erscheint noch ein Comes Orientis dort beschäftigt, 380 findet sich ein Praefectus Aegypti, 382 ein Praefectus Augustalis dortselbst. Der Barbarus Scaligers datiert — wohl nicht ohne Grund — die Augustalität vom J. 367. Ueber die übrige Verwaltungsgeschichte Mommsen a. a. O. S. 494 ff.

1) Maassen S. 58—60. Hefele II². 16.

2) Konstantinopel erhielt die Obermetropolitanwürde s. darüber § 11 d. Abh.

3) So war u. A. Eudoxius Bischof von Antiochien, Theodor B. v. Heraklea; vgl. Hergenröther, Photius I. 10. 14.

4) Einen treffenden Beleg s. unten S. 166 Anm. 1.

einem jeden weiteren Ausbau derselben hindernd entgegen. Wende man uns nicht ein, dass ja auch in den unruhigen Zeiten der Christenverfolgungen die Ausbildung der kirchlichen Hierarchie nicht gelitten, sondern eine ungestörte Weiterentwickelung genommen habe. Denn wie wir dies schon gezeigt haben, hemmten diese blutigen Verfolgungen, — welche in den einzelnen Provinzen je nach der Gesinnung der betreffenden Statthalter ein verschiedenes Gepräge erhielten und so die Christen genau auf der Grundlage der politischen Eparchieen zu einheitlichen Massnahmen zusammenriefen, — nicht nur nicht die kirchliche Metropolitanverfassung, sondern wurden geradezu mit ihre besten Stützen und Förderer. Ganz anders aber bei dem Arianismus, welcher die Bischöfe und Gläubigen nicht einte, sondern in unheilvoller Spaltung einander entfremdete und trennte. Somit muss also die kirchliche Obermetropolitanverfassung bereits vor diesem religiösen Hader sich kongruent der Diözesaneinteilung des Reiches ausgebildet haben, und so entsprach deshalb, da der Gebietsumfang der weltlichen Diözesen trotz einiger provinzialer Teilungen[1]) von der Regierungszeit Diokletians bis zum Konzile von Konstantinopel (381) unverändert geblieben war, von Aegypten abgesehen, bereits auf dem Konzile von Nicäa die kirchliche Einteilung und Gruppierung der Provinzen, sowohl was Grenze wie Umfang der Teilungsgebiete anbelangt, genau den weltlichen Dispositionen. Wenn auch noch nicht den Namen, so hatte man doch damals schon die Form der Diözesanverfassung auch auf kirchlichem Gebiete.[2])

Eine Verschiedenheit zwischen den kirchlichen und weltlichen Diözesangrenzen bereits zur Zeit des Konzils von Nicäa wie des-

---

1) Eine kleine Grenzveränderung der Diözesen ist vielleicht durch die Errichtung der Provinz Lycaonia (cr. 373) erfolgt; denn Basilius von Cäsarea schreibt ep. 138 (8): *Ἰκόνιον πόλις ἐστὶ τῆς Πισιδίας τὸ μὲν παλαιὸν μετὰ τὴν μεγίστην ἡ πρώτη, νῦν δὲ καὶ αὐτὴ προκάθηται μέρους, ὃ ἐκ διαφόρων κτημάτων συναχθὲν ἐπαρχίας ἰδίας οἰκονομίαν ἐδέξατο.* Doch ist dies keineswegs sicher. Zu weit geht also Marquardt I. 216, wenn er Lycaonia von der pontischen Diözese losgelösst werden lässt. Pisidien gehörte zur Diözese Asien.

2) Damit ist aber keineswegs gesagt, dass alle Obermetropoliten über einen jeden Teil des ihnen unterstehenden Gebietes eine gleichartige Jurisdiktion ausgeübt hätten. Wie wir dies schon bei Antiochien vermerkten (S. oben S. 129 Anm. 1), werden sie für die erste Zeit zumal über die ihnen zunächst liegenden Provinzen ein strafferes Regiment geführt haben, als über die entfernteren. Vgl. auch hinsichtlich Ephesus, Cäsarea und Heraklea unsere Ausführungen oben S. 147 f. und (hinsichtlich Heraklea insbesondere) § 11 d. Abh.

jenigen von Konstantinopel (381) könnte man höchstens — allerdings nur scheinbar — in Bezug auf die Insel Cypern behaupten, welche zwar zur politischen Diözese Oriens gehörte, aber zu Beginn des fünften Jahrhunderts eine ziemlich autonome Stellung dem Obermetropoliten von Antiochien gegenüber einnahm. Die dortigen Bischöfe weihten nämlich seit langer Zeit ihren neugewählten Metropoliten selbst, ohne sich um den antiochenischen Bischof irgendwie zu kümmern, welcher um das Jahr 415 mit Hilfe des Papstes Innocenz I. ein Ordinationsrecht auch über den cyprischen Metropolitansitz geltend zu machen suchte. Auf der Synode von Ephesus (431) kam dieser Streit zum Austrage. Die Bischöfe Rheginus, Zeno und Evagrius erklärten vor den versammelten Vätern jene Ansprüche Antiochiens als »contra apostolicos canones et definitiones sanctissimae Nicaenae synodi«,[1]) und das Konzil verlangte nunmehr von ihnen den Beweis, dass die antiochenische Kirche kein derartiges Weiherecht über die cyprischen Metropoliten besitze. Daraufhin erklärte Zeno, dass sowohl der kürzlich verstorbene Metropolit Troilus wie auch alle seine Vorgänger bis auf die apostolischen Zeiten zurück stets von den Bischöfen der eigenen Provinz und nie von Antiochien geweiht worden seien, und auf eine solche Versicherung hin bestätigte dann die Synode Cypern seine Selbständigkeit hinsichtlich der Ordination und erneuerte auch den anderen Kirchen ihre partikularen Rechte.[2]) Aus solchen Geschehnissen und Verhandlungen darf man jedoch keineswegs schliessen, dass Cypern niemals unter der Jurisdiktionsgewalt Antiochiens gestanden habe, und dass somit dessen Obermetropolitansprengel weder zur Zeit des Konzils von Konstantinopel noch desjenigen von Nicäa identisch gewesen sei mit der entsprechenden weltlichen Diözese. Nicht als wollten wir die An-

---

1) Bei den apostolici canones dachten sie wohl an can. apost. 36 (vgl. Hefele I². 797. II². 208), hinsichtlich des Nicänums sicher an can. 4 (*ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι*).

2) Act. VII.: Si non est vetus mos quod episcopus Antiochenus ordinet in Cypro, sicut docuerunt religiosissimi viri qui ad synodum accesserunt, habebunt ius suum intactum et inviolatum qui sanctis in Cypro ecclesiis praesunt secundum canones et veterem consuetudinem per se ipsos ordinationes religiosissimorum episcoporum facientes. Istud in aliis dioecesibus et provinciis servetur, ut nullus episcoporum aliam provinciam occupet. Mansi IV. 1470. Wenn Hefele II². 209 die Synode den Beschluss fassen lässt, »dass die Kirchen von Cypern in ihrer Unabhängigkeit (sic!) und (!) in dem Recht, ihre Bischöfe selbst zu weihen bestätigt« sein sollten, so ist das, wie vorstehendes Zitat zeigt, eine durchaus unrichtige Uebersetzung. Zum Ganzen Mansi IV. 1466—1470. Harduin I. 1617—1620. Maassen S. 50 ff.

gaben des cyprischen Bischofs zu Ephesus irgendwie in Zweifel ziehen und deren Glaubwürdigkeit bestreiten; aber selbst wenn auch Antiochien die cyprischen Metropoliten niemals ordinierte, so ist damit doch noch nicht gegeben, dass überhaupt kein Abhängigkeitsverhältnis zwischen beiden Kirchen bestand, mochte dasselbe sich auch loser und lockerer als sonst gestaltet haben. Dass aber ein solches mindestens zur Zeit des Nicänums noch bestand, können wir mit gutem Grunde aus einem Briefe des antiochenischen Bischofs Alexander an Papst Innocenz I. erschliessen, worin er den arianischen Wirren Schuld giebt und von ihrer Zeit an die eigenmächtige Loslösung Cyperns von Antiochien datiert, mithin also zugleich implicite besagt, dass vor diesem Zeitpunkte Cypern seine Pflichten gegen Antiochien gekannt und befolgt habe.[1]) Dass sodann eine Zugehörigkeit Cyperns zum Verbande der kirchlichen Diözese Oriens wenigstens zur Zeit der Konzilien von Konstantinopel (381) und Ephesus (431) sicher nicht mehr bestand, lässt sich selbst aus dem ephesinischen Synodalbeschlusse nicht folgern, da dieser ja nur eine Autonomie der Insel hinsichtlich der Weihe des Metropoliten kennt.[2]) Deshalb können wir, da der zitierte zweite Kanon der Synode von Konstantinopel Cypern offenbar der Diözese Oriens zuzählt, bei unserem Satze bleiben, dass während des ganzen vierten Jahrhunderts, insbesondere aber auf dem Konzile von Nicäa die kirchliche »Diözesan«-Organisation der weltlichen genau und allseitig entsprach.

Eine solche Verfassung zur Zeit der nicänischen Synode ist um so auffallender, als dieselbe gegen Ende des dritten Jahrhunderts noch nicht bestand. Denn auf den Synoden, welche um diese Zeit zu Antiochien oder unter dem Vorsitze des Bischofs jener Stadt abgehalten wurden, bildeten z. B., wie wir gezeigt haben,[3]) die Bischöfe der späteren kirchlichen Diözese Pontus noch keine eigene und selbständige Gruppe, oder besser gesagt, die Bischöfe dieses Gebietsteiles hatten noch keine eigenen »Diözesansynoden« unter dem Präsidium des Bischofs von Cäsarea, sondern sie gingen

---

1) Innoc. I. ep. ad Alexandr. epc. Antioch. c. 3 (Coustant p. 852): Cyprios sane asseris olim Arianae impietatis potentia fatigatos, non tenuisse Nicaenos canones in ordinandis sibi episcopis et usque adhuc habere praesumptum, ut suo arbitrio ordinent, neminem consulentes. Quocirca persuademus eis, ut curent iuxta canonum fidem catholicam sapere atque unum cum ceteris sentire provinciis.

2) Auch Hinschius I. 578 scheint eine allseitige Unabhängigkeit Cyperns in kirchl. Hinsicht anzunehmen.

3) Vgl. oben S. 101 ff.

jedesmal nach Antiochien und erscheinen so in völliger Abhängigkeit von dieser Metropole: so auf den Synoden der Jahre 251, 264, 268, so auf den Konzilien von Ancyra (314) und Neocäsarea (um 314), so in der Angelegenheit des novatianisch gesinnten Bischofs Fabius von Antiochien.

Wie kommt es nun, dass diese Bischöfe auf einmal in so kurzer Zeit zu einer solch neuen und übergeordneten Stellung über eine Reihe von Provinzen, und zwar gerade über die einer weltlichen Diözese gelangt sind? Und dann ohne kirchlichen Machtspruch? Denn dass dieselben jene Stellung und Würde nicht etwa erst durch das Konzil von Nicäa erhielten, sondern bereits vor demselben einnahmen, erhellt klar aus dessen sechstem Kanon, welcher diese Vorrechte jenen Kirchen erhalten[1]) wissen will, also ihre Existenz schon voraussetzt.

Unseres Erachtens lässt sich dieser Vorgang nur in folgender Weise erklären. Nachdem Kaiser Maximinus Daza, wie wir sahen,[2]) den kaiserlichen Kultus in Nachbildung der kirchlichen Hierarchie auf Grundlage der Reichseinteilung reorganisiert und damit dem Christentume einen machtvollen Feind entgegengestellt hatte, war es ganz natürlich, dass die Kirche einerseits aus dieser Nachbildung den Beweis für die Trefflichkeit ihrer Organisation entnahm, andererseits aber auch sich in dem Entschlusse festigte, dieselbe um jeden Preis beizubehalten bezw. überall einzurichten. Doch noch mehr. Es musste in ihr nun auch die Absicht reifen, sich von jetzt an nur noch enger an den Staat anzuschliessen und all dessen bewährte Organisationen auf ihr Gebiet herüberzunehmen. Notwendig hatte es ihr aber schon lange eingeleuchtet, dass eine Organisation, wie sie Diokletian in seiner neuen Diözesanordnung geschaffen, sicher nur von unverkennbarem Nutzen sein konnte. Denn diese Beseitigung eines lockeren, gleichberechtigten Nebeneinanderbestehens vieler Provinzen und diese Einführung einer neuen Beamtenkategorie, welche über mehrere Provinzen Oberaufsicht und Oberleitung führte, musste die Provinzen in engerem Verbande einander näher bringen und in strafferem Regimente zu grösserem wirtschaftlichem Wohle führen. Es lag also der Kirche nahe, auch diese Einrichtung in ihre Sphäre herüberzunehmen, die Provinzen zu gruppieren und denselben durch ein neues, höheres hierarchisches Glied eine noch bessere Ordnung

1) can. 6. Nic.: *τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.*
2) S. oben S. 50 ff.

und Leitung zu verschaffen. Zudem hatte sie bereits einen Anfang zu solcher Organisation in der Stellung der Bischöfe von Alexandrien und Antiochien, — was lag nun näher, als diese Gliederung der Provinzen auf das ganze Morgenland auszudehnen und auch die übrigen Provinzen um neue Zentren zu gruppieren? Was lag näher, bei dieser Gruppierung sich voll und ganz an die Organisation des Staates anzuschliessen, wie man es ehedem bei der Bildung der kirchlichen Provinzen gethan? Was lag näher, zumal nachdem die Kirche unter Konstantin d. Gr. in so enge Beziehungen zum Staate getreten, ja sogar Reichsreligion des Orients geworden war? Kein Wunder also, wenn sie die Diözesaneinteilung des Staates sich zu Nutzen machte, gleich diesem ihre Eparchieen zusammenfasste und diesen Gruppen — entsprechend dem weltlichen Vicarius — ein eigenes Oberhaupt gab. Hatten Anfänge und Ansätze zu dieser neuen Organisation sich höchstwahrscheinlich schon alsbald nach der diokletianischen Neuordnung herausgebildet, so fanden dieselben sicher nach der Neubelebung des Kaiserkultes durch Maximinus Daza eine rasche Weiterentwickelung und Festigung, und so bildete sich auch eine kirchliche Diözese Pontus, Asien und Thrazien: der Bischof von Antiochien, welchem diese Gebiete zum Teil ehedem unterstanden, musste sich berauben lassen zu Gunsten dieser neuen Organisation. Er erhielt dafür keinen Ersatz etwa in Aegypten, obschon dies zur weltlichen Diözese Oriens gehörte und somit ihm hätte eigentlich unterstehen müssen; denn dieses Land hatte schon zu lange eine selbständige kirchliche Stellung eingenommen und unter eigener Hierarchie bestanden, als dass es diese seine Eigenrechte aufgeben und sich einer fremden Jurisdiktion hätte unterstellen wollen.

So entfaltete sich unseres Erachtens diese Neugestaltung und Erweiterung der kirchlichen Organisation. Sie vollzog sich nach dem nutzlosen Unternehmen Maximins, dem Heidentume durch die Herübernahme der christlich-hierarchischen Verfassung nochmals neues Leben und widerstandsfähige, siegreiche Kraft einzuhauchen; oder vielmehr, sie kräftigte sich besonders kurz nach dem Siege des Christentumes auf der milvischen Brücke und nach dem Toleranzedikte von Mailand (313), welches ja nur schlecht die Niederlage des Heidentumes zu verhüllen imstande gewesen war. Sie vollzog sich nicht plötzlich, durch kirchlichen Machtspruch hervorgerufen, sondern aus der Anschauung der damaligen Zeit heraus, welche in Anlehnung an die diokletianische Neuteilung des Reiches, im Hinblicke auf das Unternehmen Maximins wie auch

auf das christenfreundliche Verhalten Konstantins des Grossen Kirche und Staat auf das innigste verband und auch verbinden zu müssen glaubte und so allmählich, aber doch auch in nicht allzu langer Zeitdauer, diese neuen kirchlichen Rechtsverhältnisse und Institutionen schuf. —

Diesen unseren Ausführungen widerspricht hauptsächlich Kattenbusch,[1]) welcher die Obermetropolitangewalt nicht bereits vor dem Konzile von Nicäa, sondern erst in den Jahren 325—381, und zwar auf eine mehr unbewusste Anregung der weltlichen Machthaber hin sich entwickeln lässt. Die Kaiser, meint er, hätten, »indem sie zuerst die Bischöfe einer (weltlichen) Diözese wie eine Einheit« behandelten, den Anstoss dazu gegeben, dass »konsequent den Grundsätzen, die in Nicäa anerkannt worden waren, der Bischof der Diözesanhauptstadt wieder über den Bischof der Eparchialhauptstadt trat«. Er beruft sich hierfür auf das Konvokationsschreiben des Kaisers Konstantius für das Konzil von Seleucia (359) bei Theodoret,[2]) worin die Bischöfe des Orients, der pontischen und asiatischen Diözese zusammenberufen werden. Den Hauptbeweis aber dafür, dass nicht schon das Konzil von Nicäa eine kirchliche Diözesanverfassung sanktioniert habe, scheint er daraus abzuleiten, dass die genannte Synode alsdann auch notwendig die Reihenfolge und Rangesstufe der einzelnen Obermetropoliten hätte festsetzen müssen, dies aber nur unterliess, eben weil ihr eine solche, von uns behauptete Weiterbildung der Hierarchie niemals bekannt geworden war. Denn, sagt Kattenbusch bei der Erwähnung der antiochenischen Rechtsstellung, »es ist bemerkenswert, dass Kanon 6 nicht etwa feststellt, der Bischof von Antiochien müsse sich demjenigen von Alexandrien gegenüber bescheiden, nämlich dahin, dass er ihn nicht unter sich stehen sehen wolle, ihn vielmehr wie Seinesgleichen über einer ‚nach altem Herkommen' ideal-konstruierten kirchlichen ‚Diözese' neben

---

1) Kattenbusch, Konfessionskunde I. 83. 84. Ebenso ist wohl Friedberg, Kirchenrecht. 4. Aufl. S. 26 zu verstehen.

2) Theodoret. h. e. II. 26: *χρόνου δὲ διελθόντος ὑπὸ τῶν Εὐδοξίου κατηγόρων ὑπομνησθεὶς ὁ Κωνστάντιος εἰς Σελεύκειαν τὴν σύνοδον γενέσθαι προσέταξε . . . εἰς ταύτην ἀθροισθῆναι τοὺς τῆς ἑῴας ἐπισκόπους καὶ μὲν δὴ καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς παρηγγύησεν.* Noch konnten angeführt werden ib. V. 25: *πρὸς δὲ τῇ ἑῴᾳ καὶ τὴν Ἀσιανὴν ἅπασαν καὶ τὴν Ποντικὴν καὶ μέντοι καὶ τὴν Θρακικὴν κοινωνούσας ἔχει καὶ συνημμένας.* Weitere derartige Belege bei de Marca, de Cpolitani Patriarchatus instit. (Bamb. 1788) t. IV. p. 167 ff. Maassen S. 58 Anm. 27 ff.

der seinigen anerkenne. Man darf daraus schliessen, dass die Diözesanverfassung für die Kirche an und für sich noch nicht in Frage stand!« [1])

Gegen diese Ausführungen ist nun Folgendes zu bemerken:

1) Es kann keineswegs erwiesen werden, dass das Konzil von Nicäa auch eine Rangordnung unter den Obermetropoliten festlegen musste, wenn es ihre Obergewalt kannte und bestätigte.

2) Es lag gar kein Grund und kein Bedürfnis für eine derartige Erklärung vor, und die hierarchische Reihenfolge war wohl auch kaum allseitig soweit entwickelt, dass eine synodale Bestätigung derselben hätte erfolgen können. Neuerungen aber einzuführen lag dem Konzile von Nicäa völlig fern. Die zwischen Alexandrien und Antiochien obwaltende Rangordnung war übrigens sicher diesen beiden Kirchen, der Synode, ja der ganzen christlichen Welt genugsam bekannt, und sie fand auch ihren Ausdruck dadurch, dass Alexandrien als der bedeutsamere und einflussreichere Bischofsstuhl, welcher, wie wir sehen werden, damals bereits eine Art Primatialstellung über das ganze Morgenland einnahm, zuerst im sechsten Kanon aufgeführt ward, während Antiochien, welches viel von seinem früheren Glanze eingebüsst hatte, sich mit dem zweiten Platze begnügen musste. Eine Rangordnung unter den übrigen drei Obermetropoliten hatte sich aber wohl noch nicht ausgebildet, und die Synode fühlte daher mit allem Rechte gar kein Bedürfnis, hier dem Gange natürlicher Entwickelung vorzugreifen und eine hierarchische Reihenfolge ihnen zu bestimmen.

3) Kattenbusch hat die oben S. 137 f. zitierten Stellen aus Hieronymus und Innocenz I. völlig übersehen, denn sonst würde er wohl niemals die Ansicht ausgesprochen haben, dass die Antiochien vom Konzile bestätigten πρεσβεῖα »nicht nach der Diözesanverfassung als solcher bemessen zu sein« schienen. Bei Alexandrien giebt er nämlich zu, »dass man hier in der That schon auf mehr als blosse Eparchialverfassung, nämlich ohne den Namen auf eine Form der Diözesanverfassung« stosse.[2]) Es wäre also nur höchst konsequent gewesen, bei der Kenntnis obiger Stellen auch für Antiochien bezw. den Orient eine der Sache, wenn auch allerdings noch nicht dem Namen nach bestehende kirchliche Diözesanverfassung zuzugeben.

---

1) Kattenbusch a. a. O. S. 83.
2) Kattenbusch a. a. O. I. 82.

4) Wenn sodann Kattenbusch sich auf das Konvokationsschreiben des Kaisers Konstantius beruft zum Beweise dafür, dass zuerst die Kaiser die Bischöfe einer weltlichen Diözese zu einer Einheit zusammengefasst und damit den Anstoss gegeben hätten, diese Gruppierung auch kirchlicherseits in einer höheren hierarchischen Stufe zu vollziehen, so bleibt er den Beweis schuldig, dass in dem von ihm zitierten Aktenstücke gerade von weltlichen Diözesen die Rede ist. Ebensogut können hier nämlich auch, wie Maassen und Hinschius [1]) glauben, kirchliche Diözesen gemeint sein, und da auch schon in dem kurz nach der nicänischen Synode erlassenen Schreiben Kaiser Konstantins des Grossen über die Paschafeier [2]) wahrscheinlich solche ebenfalls als bestehend aufgeführt werden, so könnte man mit demselben Rechte daraus den Beweis führen, dass diese kirchlichen Diözesen schon zur Zeit des Nicänums bestanden hätten, wie wir dies behaupten. Diese Stellen können für beide Ansichten verwendet werden und sind somit völlig beweislos.

Kattenbusch vermag mithin mit seinen Gründen unsere Ansicht durchaus nicht zu erschüttern, dass bereits auf und kurz vor dem Nicänum wenn auch noch nicht dem Namen, so doch der Sache nach eine Obermetropolitanverfassung in der Kirche des Orients bestand, parallel und gleichbedeutend mit der weltlichen Einteilung in Diözesen.

Mit dieser neuen und jüngsten ihrer Organisationen hatte die orientalische Kirche sich in ihren Verwaltungsformen und -grenzen völlig dem Staate assimiliert, all dessen Einrichtungen hatte sie auf ihr Gebiet herübergenommen und sie dort in hierarchischer Neugliederung ebenfalls sichtbar verwirklicht. Enger und inniger konnte zu dem damaligen Zeitpunkte der Anschluss an die weltliche Organisation sich nicht gestalten. Das Nicänum war der Ort und die feierliche Gelegenheit, wo dieser Anschluss sanktioniert und formell bestätigt wurde, wo die neuen kirchlichen Verwaltungsstufen ein gesetzliches und durchaus legitimes Gepräge erhielten und damit gleichsam die Verbrüderung zwischen Kirche und Staat

1) Maassen S. 58 Anm. 27. Hinschius I. 577.

2) Euseb. de vit. Const. III. 19: *ἵν᾽ ὅπερ δ᾽ ἂν κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν τε καὶ Ἀφρικὴν, Ἰταλίαν τε ἅπασαν, Αἴγυπτον, Σπανίαν, Γαλλίας, Βρεταννίας, Λιβύας, ὅλην Ἑλλάδα, Ἀσιανήν τε διοίκησιν καὶ Ποντικὴν, καὶ Κιλικίαν, μιᾷ καὶ σωφώνῳ φυλάττεται γνώμῃ, ἀσμένως τοῦτο καὶ ἡ ὑμετέρα προσδέξηται σύνεσις.* Vgl. Maassen a. a. O. Hefele I². 328. — Cilicien gehörte zur Diözese Oriens.

feierlich begangen ward. Die Verbindung zwischen beiden Gewalten wurde hier befestigt, und wenn auch nicht mit Worten, so wurde doch stillschweigend ein beiderseitiges Zusammengehen in Verwaltung und Organisation für alle Zukunft ausgesprochen.

Die Kirche hatte mit einem solchen Anschlusse kaum ihren eigenen Vorteil gefördert. Wohl hatte sie sich den zivilen Dispositionen in dem Verfassungsauf- und -umbau unterworfen und wollte solches auch noch weiterhin thun; nicht aber hatte der Staat es verheissen, bei etwaigen, von der Kirche vorgenommenen Verwaltungsänderungen sich diesen zu fügen oder bei seinen eigenen späteren Organisationen kirchliche Wünsche auch nur zu berücksichtigen. Ein aus freier Selbstthätigkeit hervorgegangenes Gliedern und Ordnen ihrer ganzen Verwaltung war der Kirche für die Zukunft unmöglich, sie hatte sich selbst gebunden und ihren Willen in diesem Punkte vergeben.

## § 10. Kirchliche und weltliche Diözesaneinteilung auf dem Konzile von Konstantinopel.

War bis zu dem Konzile von Nicäa die ganze Entwickelung der orientalischen Hierarchie noch im Werden, mithin in einem noch unfertigen und noch nicht allseitig fixierten Zustande begriffen, so blieb sie nach ihrem gesetzlichen Abschlusse auf der genannten Synode in der nächsten Zeit unverändert und behielt dieselben oligarchischen Formen bei, welche sie sich selbst gegeben hatte. Wir erkennen dies am deutlichsten aus einigen Kanones des Konziles, welches im Jahre 381 in der damaligen Hauptstadt des Ostreiches, in Konstantinopel, statthatte.

Die nächste Ursache und Veranlassung zu diesen Kanones war diese:

Als nach dem Tode des Kaisers Valens die Katholiken der oströmischen Kapitale sich befreit fühlten von dem schwersten Drucke, welcher bisher auf ihnen gelastet hatte, richteten sie ihre Augen auf einen Mann, der allein geeignet schien, ihrer hirtenlosen und geschwächten Kirche durch die Bedeutung seiner Persönlichkeit wiederum äusseres Ansehen zu verleihen und durch sein machtvolles Wort die Zahl ihrer Glieder zu sammeln und zu erhöhen. Mit ihrem Wunsche vereinigten sich die Bitten des Obermetropoliten Basilius von Cäsarea und mehrerer anderer Bischöfe, und so liess sich denn Gregor von Nazianz — denn er war diese einzige Hoffnung der byzantinischen Orthodoxie — bewegen, die

Sorge um die bedrängte Kirche Konstantinopels zu übernehmen.[1]) In einer Kapelle, von ihm bedeutungsvoll »Anastasia« genannt, versammelte er die kleine Gemeinde und hielt hier seine geist- und glanzvollen Reden, welche einen stets sich vergrössernden Kreis von Zuhörern um ihn scharten und das orthodoxe Bekenntnis nicht wenig förderten und stärkten. Der Ruhm Gregors drang in immer weitere Schichten der orientalischen Provinzen, und feurige Liebe und Begeisterung war der Lohn für seine rastlose, opferwillige Arbeit in der byzantinischen Gemeinde. Niemand hatte sich seiner Erhebung zum Administrator[2]) von Konstantinopel widersetzt, auch Bischof Petrus von Alexandrien war damit zufrieden gewesen, wie sein Brief sowie die bischöflichen Insignien, welche er damals Gregor übersandt hatte, unwiderleglich beweisen.[3]) Doch bald reute den Alexandriner aus nicht genau bekannten Gründen diese Anerkennung.[4]) Durch heimlich nach Konstantinopel entsandte Bischöfe suchte er in der Nacht und während einer Krankheit Gregors den Cyniker Maximus, welcher sich in das Vertrauen des Nazianzeners einzuschleichen verstanden hatte, zum Bischofe dieser Stadt zu weihen,[5]) aber die Ordination wurde durch das herbeigeeilte Volk gestört und konnte nur in einem Privathause vollendet werden.[6]) Maximus musste vor Kaiser und Volk fliehen,[7]) Gregor jedoch wurde nur durch die inständigsten Bitten seiner Gemeinde zum Bleiben bewogen.[8])

Ein solches Geschehnis, ein solch widerrechtlicher Eingriff in eine ganz fremde Diözese musste natürlich bei dem an sich schon

---

1) Ueber den Zeitpunkt seiner Ankunft in Konstantinopel (vor oder nach dem Tode des Basilius) s. Rauschen, Jahrb. d. christl. Kirche. S. 51 Anm. 1.

2) noch nicht zum eigentlichen Bischof. Hefele II². 1.

3) Greg. Naz. carmen de vita sua vv. 858 seq. (Migne S. G. t. XXXVII.) Le Quien, Oriens christ. I. 212. II. 405.

4) Vgl. darüber den nächsten §, wo wir ein Bild der damaligen Lage und Parteiung der orientalischen Kirche zu entwerfen haben.

5) Theodoret. V. 8 irrt, wenn er erst den Timotheus, den Nachfolger des Petrus von Alexandrien, den Maximus weihen lässt; oder sollte vielleicht Timotheus unter den ägyptischen Bischöfen gewesen sein, welche den Maximus heimlich ordinierten? Das damals noch geltende Verbot der Translationen steht dem allerdings im Wege. Vgl. Rauschen, Jahrb. S. 75. Anm. 6.

6) Greg. Naz. carm. cit. vv. 887—953. Rauschen S. 74. Vgl. noch C. Ullmann, Gregorius von Nazianz. Darmstadt 1825. S. 202—204.

7) Ueber seine ferneren Schicksale Hergenröther, Phot. I. 21. Rauschen S. 115f.

8) Greg. Naz. carm. vv. 1371—1391. Theodoret. V. 8. Hefele II². 7.

so ehrgeizigen und eifersüchtigen[1]) orientalischen Klerus und erst recht unter den damaligen Zeitverhältnissen, wo eine ausgesprochene Abneigung gegen Aegypten das ganze Morgenland beherrschte,[2]) die tiefste und schärfste Erbitterung gegen den Alexandriner hervorrufen. Sie kam deshalb zum Ausdrucke auch auf dem Konzile, zu welchem Kaiser Theodosius im Jahre 381 die Bischöfe seines Reichsanteiles[3]) nach Konstantinopel berufen hatte. In zwei Kanones sprachen sich hier die Väter gegen den übermächtigen und herrschsüchtigen Bischof von Alexandrien aus und verurteilten sein Vorgehen und Gebahren, welches die Sicherheit und den Bestand aller Rechte zu gefährden schien. In dem einen Kanon (can. 2) wandten sie sich gegen dessen Uebergriffe in fremde Diözesen, gegen dessen »Vermengung der Kirchen«, und bestimmten:[4]) die einer Diözese angehörigen Bischöfe sollten fremde Gemeinden nicht betreten und die Kirchen nicht vermengen; vielmehr sollten den Kanones zufolge der Bischof von Alexandrien nur die Angelegenheiten von Aegypten verwalten, die orientalischen Bischöfe aber nur die Diözese Oriens leiten, unter Achtung jedoch der in den Kanones von Nicäa der Kirche von Antiochien bestätigten Vorrechte, und die Bischöfe der Diözesen Asien, Pontus und Thracien sollten sich nur um die Angelegenheiten dieser Gebiete bekümmern. In dem anderen Kanon (can. 3) sprachen sie Alexandrien jegliche Primatialstellung im Oriente ab und erkannten dieselbe dem Bischofe von Konstantinopel zu, weil dessen Bischofsstadt »Neu-Rom« sei.[5])

Beschäftigen wir uns in diesem Kapitel nur mit dem zweiten Kanon des Näheren. Denn so speziell er auch gegen Alexandrien gerichtet ist und so kurz und klar er auch sein Verbot ausspricht, dessen Inhalt mit einfachem Referieren zugleich erschöpfend

---

1) Vgl. z. B. Basil. ep. 92 (al. 69) c. 2. p. 480s. ed. Migne. Greg. Naz. or. 28.

2) Vgl. dazu den nächsten §.

3) Theodoret. V. 6. Hefele II². 3.

4) can. 2 CP.: *Τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι, μηδὲ συγχέειν τὰς ἐκκλησίας· ἀλλὰ κατὰ τοὺς κανόνας τὸν μὲν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον τὰ ἐν Αἰγύπτῳ μόνον οἰκονομεῖν, τοὺς δὲ τῆς ἀνατολῆς ἐπισκόπους τὴν ἀνατολὴν μόνην διοικεῖν, φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ, καὶ τοὺς τῆς Ἀσιανῆς διοικήσεως ἐπισκόπους τὰ κατὰ τὴν Ἀσίαν μόνην οἰκονομεῖν, καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς τὰ τῆς Ποντικῆς μόνον, καὶ τοὺς τῆς Θρᾴκης τὰ τῆς Θρᾳκικῆς μόνον οἰκονομεῖν.* Hefele II². 15 f.

5) Darüber im nächsten §.

wiedergegeben zu sein scheint, so ist er doch auch noch von allgemeinerer Bedeutung, indem er uns über die hierarchische Gliederung der damaligen Zeit den sichersten Aufschluss giebt. Fassen wir diese zunächst ins Auge, um dann die universal-kirchliche Tragweite und Tendenz der konziliaren Bestimmung im folgenden Kapitel zu erschauen.

Die ganze Fassung, sowie die Verhältnisse und Gründe, aus denen der zweite Kanon hervorgegangen ist, und der Zweck, welchem er nach dem Willen des Konziles dienen sollte, zeigen uns auf den ersten Blick, dass er nichts Neues einzuführen beabsichtigt, dass er an eine längst in der Kirche bestehende Ordnung anknüpft und dass nur der Aufrechterhaltung und Sicherheit alter, bisher unangetasteter Rechte sein ganzer Inhalt geweiht ist. Jede andere Tendenz liegt ihm völlig fern.

Zunächst wendet er sich an alle Bischöfe der einzelnen kirchlichen Diözesen. Das Wort »*διοίκησις*« [1]) tritt hier zum erstenmale

---

1) *διοίκησις* (*διοικεῖν*) bezeichnet zunächst die aktive Verwaltung (Thes. graec. ling. constr. ab Henrico Stephano s. v. cit.) eines Gebietes, dann auch von Geld; im weiteren Sinne auch das verwaltete Gebiet selbst ohne nähere Bestimmung seines Umfangs (Ciceron. ad Fam. ep. 9: ut me omnium illarum dioecesium, quae cis Taurum sunt, omniumque earum civitatum magistratus legationesque convenirent), bezw. »Geldausgabe« (Demosth. adv. steph.: *χωρὶς τῆς καθ' ἡμέραν διοικήσεως*). In politisch-technischem Sinne bedeutete es 1) = regio, den zur Stadt gehörigen geographischen Bezirk, das Stadtterritorium (Cic. ad Fam. XIII. 53. Marquardt I². 16). 2) ausser dem Stadtterritorium selbst auch die dazu gehörigen Ortschaften, Komen (vici). Dio Chrys. II. 205. 208 R. Marquardt I². 356 (über die Zahl derselben in einzelnen Provinzen Marquardt I². 501). 3) = conventus, den Gerichtsbezirk d. h. mehrere solcher Stadtbezirke unter einem Vororte Cic. ad Fam. XIII. 67, 1 (dazu Marquardt I². 336 Anm. 2), Strabo 13 p. 629, Marquardt I². 340. 4) = provincia, zur Bezeichnung einiger grösserer Verwaltungsbezirke z. B. in Africa, welches in eine dioecesis Carthaginiensis, Hipponiensis, Numidica und Hadrumetina zerfiel (Marquardt I². 466 f. Ueber eine angebliche dioecesis Tripolitana ebendort S. 467. Anm. 4); ähnliches in Spanien Marquadt I². 254. Hierher gehört auch Amm. Marc. XVII. 7. 5) seit Diokletian die unter einem Vicarius Praefecti Praetorio stehende Anzahl von Provinzen. Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 489 ff. — — In kirchlich-hierarchischem Sinne bedeutet *διοίκησις*: 1) das einer weltlichen Diözese kongruente Gebiet; so in unsrem Kanon; dann conc. Chalc. can. 9. 17. 28, ferner sess. II. dieser Synode. Hefele II². 439. — 2) = *ἐπαρχία* (provincia) Hincm. ep. 5 u. ep. ad Nicol. pap. Du Cange, Gloss. s. v. *διοίκησις*. — 3) = *παροικία* (Bistum) Sidon. epp. VII. 6. Conc. Epaun. a. 517 can. 5 (Hefele II². 682), conc. Aurel. III. a. 538 can. 15 (Hefele II². 776). Suiceri thes. eccl. s. v. *διοίκησις* n. 4. — 4) = Pfarrei (ecclesia parochialis und ruralis). Hefele II². 658 Anm. 1: conc. Agath. 506 can. 54, conc. Epaun. 517 can. 8 (Hefele II². 683).

in der kirchlichen Terminologie auf und zwar in einem seiner bürgerlichen Bedeutung entsprechenden Sinne: es zeigt an die Gesamtzahl der von den Grenzen einer bürgerlichen Diözese umschlossenen und unter einem eigenen Oberhaupte stehenden kirchlichen Provinzen. Kannte die Synode von Nicäa nun schon, wie wir sahen, die Form einer hierarchischen Diözesanverfassung, aber noch nicht deren Namen, so ist jetzt bereits der politisch-technische Ausdruck Eigentum der kirchlichen Sprache geworden und der Anschluss der Hierarchie an den Staat um einen Schritt weiter gekommen.[1]

Was den eigentlichen Inhalt unseres Kanons nun anbelangt, so enthält er ein allgemeines[2] Verbot der »Vermengung der Kirchen«. Wie wir schon kurz bemerkten, ist damit gemeint das Aneignen von Jurisdiktionsgewalt, welche an sich einem ganz Anderen zusteht. Damit fand ja auch faktisch in der Hand des Uebergreifenden eine Vereinigung von Rechten statt, und die betr. Kirchen wurden einem Verbande zugesellt, zu welchem sie gar nicht gehörten. Nach dieser allgemeinen Zusammenfassung aber wendet sich der Kanon in weiterer Ausführung an die einzelnen Diözesen und wiederholt jeder einzelnen ihre diesbezügliche Pflicht. Fünf Diözesen, oder mit Rücksicht auf Aegypten fünf Sprengel[3] werden uns da als je ein zusammengehöriges Ganzes bildend genannt, ganz entsprechend der weltlichen Einteilung, welche als die

---

1) Der Ausdruck διοίκησις wurde zur Bezeichnung eines höheren kirchlichen Verwaltungsbezirkes, der sich aus den Sprengeln (ἐπαρχίαι) mehrerer Metropolitandistrikte zusammensetzt, beibehalten, selbst als die kirchiiche Anlehnung an die staatliche Organisation mit dem Aufhören der kirchlichen Diözesen Asien, Pontus, Thrazien geschwunden war. Vgl. Hinschius I. 548.

2) τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους. — Die Worte ὑπὲρ διοίκησιν können nach Vales. in Socr. V. 8 einen doppelten Sinn haben: supra oder extra dioecesim. Maassen S. 55 Anm. 24, Hefele II². 16, Sohm I. 424 Anm. 91 fassen es in letzterem, wohl weil es in derselben Bedeutung nochmals in demselben Kanon wiederkehrt; doch wie der Sinn ihrer eigenartigen Uebersetzung zeigt, mit Unrecht. Kattenbusch I. 84 übersetzt es mit supra = die Diözesanvorsteher, ohne zu berücksichtigen, dass eine solche Wiedergabe nur für das zu Anfang in dem Kanon ausgesprochene Verbot und für die spezielle Ermahnung Alexandriens passt; die Ermahnungen an die übrigen vier Diözesen schliessen Kattenbusch's Deutung völlig aus. Wie aus dem längeren Teile des Kanons (τοὺς τῆς . . . διοικήσεως) hervorgeht, kann nur die Auffassung richtig sein, welche Rauschen, Jahrb. S. 480 vertritt: die einer Diözese angehörigen Bischöfe, die Bischöfe einer Diözese. Doch geben wir gerne zu, dass das Konzil in erster Linie darunter die »Diözesanvorsteher« gemeint hat und auch treffen wollte.

3) Vgl. oben S. 162. Dazu auch Sohm I. 423 Anm. 89.

Grundlage der kirchlichen Einteilung auch in unserem Kanon erscheint. Da nun der ganze Ton desselben diese Uebereinstimmung und Harmonie zwischen kirchlicher und politischer Einteilung als längst bestehend erschliessen lässt, so wird unsere Annahme nicht fehlgegangen sein, wenn wir die Identität der beiderseitigen Diözesanorganisation als schon zur Zeit des Konzils von Nicäa (325) vorhanden betrachteten.[1])

Eigenartig und für den ersten Augenblick etwas befremdend ist die Art der Stilisierung unseres Kanons. Zunächst mahnt er den Bischof von Alexandrien an seine Pflicht, dann die Bischöfe der Diözese Oriens, doch gedenkt er hierbei der bevorrechteten Stellung des Bischofs von Antiochien, und zuletzt wendet er sich ganz allgemein an die Bischöfe der übrigen Diözesen, ohne ihrer Obermetropoliten sich irgendwie zu erinnern. Bei näherer Betrachtung jedoch wird man den Grund einer solchen Abfassungsweise recht wohl erkennen und würdigen. Denn was den Bischof von Alexandrien betrifft, so hatte die Synode die triftigsten und schwerwiegendsten Gründe ihn besonders zu nennen: er gerade hatte seine Jurisdiktion und Stellung in der Weihe des Maximus missbraucht, er hatte »die Kirchen vermengt«, er hatte diesen Kanon veranlasst, und deshalb hielt das Konzil mit Fug und Recht es für notwendig, ihn zur Haltung der kirchlichen Gesetze ausdrücklich und namentlich zu ermahnen und dies auch im Kanon durch besondere Hervorhebung zum Ausdrucke zu bringen.[2]) Ein direkter Uebergang nun zu den »Bischöfen der Diözese Oriens« ohne Erwähnung ihres Obermetropoliten dürfte nach einer so scharfen und deutlichen Hervorhebung des Alexandriners der Synode etwas eigenartig erschienen sein, hatte sie doch einen besonderen Grund, auch mit ihm sich etwas eingehender zu beschäftigen. Denn die »patriarchale« Jurisdiktion des Bischofs von Antiochien war infolge der arianischen Wirren und nicht zum Geringsten auch infolge des meletianischen Schismas, welches die kirchliche Diözese Oriens schon so lange entzweite, wohl ziemlich geschwunden. Und doch war es für die meletianische Partei, welche zur Zeit der Abfassung der Kanones auf dem Konzile allein zugegen war,[3]) überaus notwendig, dass Bischof Meletius,

---

1) Vgl. S. 162 ff. d. Abh.

2) Wenn also Harnack, Dogmengesch. II³. 263 Anm. 3 aus der Fassung des Kanons auf die Primatialstellung Alexandriens schliessen will, dürfte das nicht angängig sein.

3) S. unten S. 201 Anm. 3.

den sie als den allein rechtmässigen Inhaber des antiochenischen Stuhles betrachtete, seinem hauptsächlichsten und gefährlichsten Opponenten gegenüber, dem Bischofe von Alexandrien nämlich, so machtvoll und bedeutsam als nur möglich dastand. Bei ihrer anti-alexandrinischen Tendenz suchte deshalb die Synode die antiochenischen Sonderrechte wieder aufleben und sich kräftigen zu lassen, und wohl nur aus diesem Grunde wies sie darum in ihrem zweiten Kanon ausdrücklich und unter besonderer Anführung der nicänischen Satzungen darauf hin, dass die Obermetropolitangewalt Antiochiens noch zu Recht bestehe und darum von den Bischöfen und Metropoliten der orientalischen Diözese — natürlich Meletius gegenüber — genau beachtet werden müsse.

Kattenbusch[1]) giebt jedoch dem in der Mahnung an die Bischöfe des Orients enthaltenen Zusatz »*φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ*« eine von der unsrigen gänzlich abweichende Deutung. Er glaubt, dass in ihm und durch ihn der Kirche von Antiochien besondere *πρεσβεῖα* aufs Neue bekräftigt werden sollten, welche »nach Pontus hin über die um diese Zeit bestehende Diözesanverfassung hinausgingen und dieselbe einigermassen störten«. Er scheint also anzunehmen, erstens, dass die Grenzen der kirchlichen Diözese Oriens zur Zeit des Konzils von Konstantinopel nicht identisch und kongruent waren mit denen der gleichnamigen weltlichen, mag er nun voraussetzen, dass die Grenzen des zur Zeit des Nicänums unter der Obermetropolitangewalt Antiochiens stehenden Gebietes sich verändert und ein Teil dieses Landes in weltlicher Hinsicht zur Diözese Pontus geschlagen war, während es in kirchlicher Antiochien unterstellt blieb; oder aber, dass es Antiochien gelungen war — und zwar vor dem Konzile von Nicäa[2]) —, auch noch gewisse Bezirke der weltlichen Diözese Pontus seiner Oberleitung zu unterstellen. Weil er aber von »Störungen der Diözesanverfassung«

1) Kattenbusch, Konfessionskunde I. 83 Anm. 1 und S. 84 Anm. 2. — Sohm, Kirchenrecht I. 425 bemerkt zu can. 2 CP. hinsichtlich der Diözese Oriens: »Neben dem Bischofe von Antiochien gab es noch andere, selbständig bevorrechtete, von Antiochien unabhängige Bischöfe (vgl. z. B. den Metropoliten von Cypern und die Geschichte Jerusalems). Und dabei sollte es verbleiben.« Von einer Bestätigung solcher Sonderrechte weiss aber weder der Wortlaut noch der unmittelbare Sinn der zitierten synodalen Bestimmung etwas, welche (von Antiochien abgesehen) nur eine »Vermengung der Kirchen« für die Zukunft zu verhindern sucht und eine Bestätigung von kirchlichen Privatrechten gar nicht bezweckt.

2) Dies verlangt notwendig der Wortlaut des synodalen Zwischensatzes.

spricht, so scheint es zweitens nicht ausgeschlossen, dass er vielleicht die in Frage stehenden Gebiete gemeinsam von dem Bischofe von Antiochien und Cäsarea verwaltet glaubt.

In keinem dieser Punkte aber können wir Kattenbusch's Aufstellungen beipflichten. Denn was den ersten anbelangt, so ist es doch wohl zweifellos, dass der uns beschäftigende Kanon bei seinen an die einzelnen Diözesen gerichteten Mahnungen deren kirchliche Grenzen und Jurisdiktionsgebiete im Auge hat. Selbst wenn also die kirchlichen Umgrenzungen der Diözese Ἀνατολή nicht völlig kongruent gewesen wären und denjenigen der gleichnamigen weltlichen, sondern noch andere Gebietsteile umschlossen hätten, so rechnete doch unser zweiter Kanon von Konstantinopel auch diese weiteren Sprengel zur kirchlichen Diözese Ἀνατολή, wozu sie ja auch gehörten, und erstreckte seine Mahnungen unter »τοὺς δὲ τῆς Ἀνατολῆς ἐπισκόπους« auch auf sie. Damit sind also πρεσβεῖα, welche »über die um diese Zeit bestehende Diözesanverfassung hinausgingen«, unverträglich. Zu einer von Kattenbusch etwa angenommenen Verschiebung der Diözesangrenzen sei sodann noch bemerkt, dass von einer derartigen politischen Veränderung des Territoriums der beiden weltlichen Diözesen durchaus nichts bekannt ist. Im Gegenteil lassen die historischen Nachrichten erschliessen, dass Umfang und Zusammensetzung der Diözesen Oriens und Pontus noch zu Beginn des fünften Jahrhunderts im Wesen identisch war mit den Grenzen des Jahres 297.[1]) Ebenso ist eine bereits vor dem Nicänum bestehende Jurisdiktion Antiochiens über einen gewissen Gebietsteil der Diözese Pontus nur eine abstrakte Möglichkeit und entbehrt jeglichen historischen Haltes.

Was sodann den zweiten Punkt anbetrifft, so konnten solche gemeinsam verwaltete Gebiete an sich wohl existieren, wenn sie auch nichts weiter als ständige Veranlassungen zu Streitigkeiten und Zänkereien gewesen wären. Aber eine Bestätigung von solchen Verhältnissen durch unseren Kanon halten wir geradezu für unmöglich. Denn derselbe spricht von πρεσβεία, welche der Kirche von Antiochien bereits »τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν« be-

---

1) Dies ergiebt sich aus einer Statistik der Provinzen beider Diözesen nach dem Veroneser Verzeichnis (herausgegeben von Mommsen in Abh. d. Berl. Akad. 1862. S. 489 ff., aufgesetzt um 297), dem laterculus des Polemius Silvius (herausgegeben von Mommsen in Abh. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. Bd. II. 1853. S. 233 ff., verfasst um 385), und der Notitia Dignitatum (um 400, herausgegeben

kräftigt worden seien. Nun glauben wir es aber im Hinblicke gerade auf die mit solchen Zuständen verquickten und unaus-

von Böcking, Bonn 1839). Danach hatte die Diözese Oriens folgende Provinzen in den betr. Jahrzehnten: a)

| Veron. Verzeichnis | Polemius Silvius | Notitia Dignitatum |
|---|---|---|
| Arabia | — | Arabia |
| Arabia Augusta Liban. | — b) | Palaestina salutaris |
| Palaestina | Syria Palaestina | Palaestina |
| Phoenice | Syria Phoenice | Phoenice |
| Syria Coele | Syria Coele | Syria |
| Augusta Euphratensis | Euphratesia | Euphratensis |
| Cilicia | Cilicia | Cilicia |
| Isauria | Isauria | Isauria |
| Cyprus | Cyprus | Cyprus |
| Mesopotamia | Mesopotamia | Mesopotamia |
| Osroena | Hosdroene | Osrhoena |
| — | Sophanene c) | — |
| — | — | Palaestina secunda |
| — | — | Phoenice Libani |
| — | — | Syria salutaris |
| — | — | Cilicia secunda d) |

a) Vgl. die Tabelle bei Mommsen, Abh. d. Berl. Akad. a. a. O. S. 501.

b) Die beiden Arabien sind bei Silvius nur durch ein Versehen ausgefallen; vgl. Mommsen, Abh. d. sächs. Ges. a. a. O. S. 265.

c) Silvius führt sie auf, obschon sie keine eigentliche Provinz war, sondern bis 536 nur unter einem satrapa stand (Mommsen, Abh. d. Berl. Akad. a. a. O. S. 502).

d) Diese vier Provinzen sind erst nach 381 eingerichtet worden; Mommsen a. a. O. S. 503. Abh. d. sächs. Ges. a. a. O. S. 258. —

Die dioecesis Pontica bestand aus folgenden Provinzen: a)

| Veron. Verzeichnis | Polemius Silvius | Notitia Dignitatum |
|---|---|---|
| Bithynia | Bithynia | Bithynia |
| Cappadocia | Cappadocia | Cappadocia prima |
| Galatia | [Galatia in der Diözese Asia] b) | Galatia |

a) Vgl. die Tabellen bei Mommsen, Abh. der Berl. Ak. S. 503.

b) Erscheint in einer Urkunde 341 unter den pontischen Provinzen; entweder also nur eine vorübergehende Verschiebung oder ein Versehen. Mommsen a. a. O. S. 503 f.

bleiblichen Missstände[1]) völlig ausgeschlossen, sowohl dass das Konzil von Nicäa solche bestehen liess und bestätigte, als auch, dass die Synode von Konstantinopel solche »Störungen der um diese Zeit bestehenden Diözesanverfassung« aufs Neue bekräftigte. —

Was nun die drei übrigen Diözesen anbetrifft, deren Obermetropoliten im Gegensatz zu Antiochien gänzlich verschwiegen sind, so muss man sich vergegenwärtigen, dass deren Erwähnung streng genommen nicht nötig war. War das Fortbestehen der Obergewalt bei einem derselben (Antiochien) ausdrücklich, bei einem anderen (Alexandrien) implicite hervorgehoben worden, so war es eigentlich selbstverständlich, dass es bei den anderen ebenso bleiben musste. Diese Erwägung dürfte für die stilistische Abfassung des Kanons massgebend gewesen sein. Keineswegs aber geht aus einer derartigen Stilisierung etwa hervor, dass durch diesen Kanon die Obermetropolitangewalt in jenen drei kirchlichen Diözesen etwa aufgehoben sein sollte.

Rohrbach[2]) und Rauschen[3]) haben es nun neuerdings

| Veron. Verzeichnis. | Polemius Silvius | Notitia Dignitatum |
|---|---|---|
| Paphlagonia nunc in duas divisa a) | Paphlagonia | Paphlagonia |
| Diospontus | Pontus Amasia | Helenopontus |
| Pontus Polemacus | Pontus Polemiacus | Pontus Polemoniacus |
| Armenia minor | Armenia minor | Armenia prima |
| Armenia maior nunc addita a) | Armenia maior | — b) |
| — | Honorias c) | Honorias |
| — | — | Cappadocia secunda d) |
| — | — | Galatia salutaris |
| — | — | Armenia secunda e) |

a) Vgl. über diese Interpolationen S. 80 d. Abh.

b) Mommsen a. a. O. S. 506 meint, es sei gleich Sophanene nicht eigentliche Provinz gewesen, sondern in einer von der allgemeinen Regel abweichenden Weise verwaltet worden.

c) Gegen Ende des 4. Jahrh. aus je 3 paphlagonischen und bithynischen Städten gebildet. Mommsen a. a. O. S. 504. Marquardt I². 357.

d) Mommsen a. a. O. S. 506. Vgl. Cod. Theod. XIII. 11, 2.

e) bereits 386 genannt. Mommsen S. 504.

1) Vgl. Euseb. h. e. VIII. 1.

2) Rohrbach in den Preuss. Jahrb. 1892. Bd. 69. S. 77.

3) Rauschen, Jahrb. d. christl. Kirche S. 102. 103.

versucht, dem Kanon eine durchaus andere Auslegung zu geben. Ersterer glaubt, dass zur Zeit des Konzils von Konstantinopel es nur eine Metropolitanverfassung in der Kirche gegeben habe, während zu einer »Patriarchal« (= Obermetropolitan-) -verfassung nur erst Ansätze vorhanden gewesen seien. Im Gegensatze hierzu giebt nun Rauschen zu, dass allerdings in unserem Kanon von Obermetropolitangewalt die Rede sei; aber er behauptet zugleich, dass zum erstenmale durch eben diesen Kanon die kirchlichen Eparchieen zu fünf grösseren Verbänden (διοικήσεις) vereinigt worden seien,[1]) und dass nicht bereits durch den sechsten Kanon von

1) Noch weiter geht hier Sohm (K.-R. I. 422—427), der für das J. 381 nur der einen Kirche von Alexandrien »eine zweifellose, rechtlich anerkannte kirchliche Gewalt über das Gebiet einer ganzen Reichsdiöces« zuerkennt. Nach seiner Ansicht wurde durch can. 2 CP. für die Diözesen Oriens, Asia, Pontus, Thracia eine Obermetropolitanjurisdiktion nicht nur nicht bestätigt, sondern nicht einmal eingeführt: ihm hat »die Reichsdiöces als solche damals noch keine bestimmte kirchliche Verfassung «. Der zweite Kanon ist für ihn »ein lediglich negativer Satz, welcher die Reichsdiöcesen kirchlich von einander trennt, aber weit entfernt ist, die kirchliche Verfassung der Reichsdiöces positiv zu gestalten«. An der Spitze jener vier Diözesen habe weder ein Patriarch noch eine Patriarchalsynode gestanden, und diesen Zustand habe das Konzil völlig unverändert lassen wollen. Der Zweck des can. 2 sei nur gewesen, »auswärtige (nicht zur Reichsdiöces gehörige) Bischöfe von jeder Kirchengewalt innerhalb der Reichsdiöces auszuschliessen«. Das Konzil habe aber »gerade die Reichsdiöces als das Gebiet genannt, welches auch die bevorrechteten Bischöfe nicht überschreiten« dürften, »weil Alexandrien (und nur Alexandrien) Gewalt gerade über eine Reichsdiöces (Aegypten) hatte. Dem Bischof von Alexandrien soll das Ueberschreiten seines Machtgebietes (der Diöces Aegypten) untersagt werden. Darum die allgemeine Formel: kein Bischof darf ausserhalb seiner Diöces ordinieren noch regieren, — eine Formel, welche, um die Spitze des Kanons zu verhüllen, für alle Reichsdiöcesen des Morgenlandes ausgesprochen wird, obgleich sie lediglich den Bischof von Alexandrien zu treffen bestimmt war.« Eine sehr eigenartige und höchst unzutreffende Begründung! Denn in Wirklichkeit hatte die Synode von CP. die schärfste anti-alexandrinische Tendenz und suchte den ägyptischen Obermetropoliten aus seiner bisher innegehabten Primatialstellung über den Orient für immer zu verdrängen; eine so zartfühlende Rücksichtnahme, wie sie ihr Sohm beilegt, kannte und übte sie zweifelsohne nicht. Wenn sodann eine kirchliche Organisation nach »Diözesen« nicht bestand und auch nicht von der Synode eingeführt werden sollte, so ist es durchaus unbegreiflich, weshalb das konziliare Verbot eine so überaus seltsame Neuerung einführte und in allseitig unbekannter Weise die Bischöfe gerade analog den weltlichen Diözesen zusammenfasste. Den von Sohm dafür vorgebrachten Grund wird ja wohl Jedermann als unglaublich und unannehmbar bezeichnen. Uebrigens hätte Sohm schon aus can. 6 CP. (er gehört der byzantinischen Synode vom J. 382 an, vgl. Hefele II². 26) ersehen können, dass mindestens bereits im J. 381 »die kirchliche Verfassung der Reichsdiöcesen positiv« sich gestaltet hatte; denn jener Kanon (εἰ δὲ συμβαίη ἀδυνατῆσαι τοὺς ἐπαρχιώ-

Nicäa eine schon vorliegende und fertige Zusammenfassung des kirchlichen Gebietes in Diözesen ihre Bestätigung erhalten habe. Dieser letztere Kanon habe nur die hierarchische Einteilung in Provinzen (*ἐπαρχίαι*) festgelegt. Rauschen und Rohrbach bestreiten sodann gemeinsam, dass speziell in den drei Diözesen Asien, Pontus und Thrazien auch jetzt durch diese »neue« Diözesaneinteilung eine ähnliche Obergewalt habe geschaffen werden sollen, wie sie in den anderen zwei Diözesen schon bestand.

In einem eigenen Exkurse sucht Rauschen diese letztere Ansicht zu begründen [1]) und zwar

a) aus dem Umstande, dass zwar für die Diözesen Aegyptus und Oriens Obermetropoliten im zweiten Kanon von Konstantinopel genannt würden, nicht aber für die übrigen drei Diözesen; mithin seien auch keine vorhanden gewesen.

---

*τας πρὸς διόρθωσιν τῶν ἐπιφερομένων ἐγκλημάτων τῷ ἐπισκόπῳ, τότε αὐτοὺς προσιέναι μείζονι συνόδῳ τῶν τῆς διοικήσεως ἐπισκόπων ἐκείνης*) kennt eine »Diözesan«-Synode und spricht von ihr nicht als einer neuen Einrichtung. Wie bei der Kenntnis und mit ausdrücklicher Berufung auf diesen Kanon Sohm I. 422 schreiben kann: »Die Patriarchalverfassung, welche allerdings seit dem Ende des 4. Jahrhunderts (sehr genau!!) in der Theorie eine gewisse Geltung gehabt hat, stand praktisch nur auf dem Papier. Sowenig wie im Abendlande . . . . ebensowenig hat im Morgenland die Patriarchalverfassung als kirchliche Organisation der Reichsdiöces eine wirklich lebensfähige Existenz besessen« — ist uns nicht recht ersichtlich. Eine weitere Widerlegung glauben wir nach unseren Ausführungen in § 8 d. Abh. Sohm's Aufstellungen nicht geben zu sollen. — Eine unbewiesene Behauptung ist es auch, wenn Sohm »die grossen Erfolge Roms im Abendlande«, d. h. seine immer mehr hervortretende Primatialstellung und -gewalt, für »die grossen Bischöfe des Morgenlandes« Ursache und Veranlassung werden lässt, nun auch ihrerseits »zu geistlicher Herrschergewalt über (wenn es möglich wäre) die ganze Kirche vorzugehen« (S. 420. 422). Mit viel grösserer Berechtigung kann man bei der entschieden rascheren und frühzeitigeren Entwickelung der orientalischen Hierarchie das gerade Gegenteil behaupten. (Vgl. auch oben S. 40 Anm. 2.) Unbewiesen sind ferner folgende Sätze (I. 426): »Die Rolle, welche die Reichsdiöces im Kanon 2 spielt, ist seit dem Ende des 4. Jahrhunderts einer Theorie von der Patriarchalverfassung als der kirchlichen Verfassung einer Reichsdiöces zu Grunde gelegt worden. Auf Grund dieser Theorie haben dann einzelne Bischöfe kirchliche Obergewalt über eine ganze Reichsdiöces in Anspruch genommen. So namentlich der Bischof von Antiochien.« Die Sohm I. 422 Anm. 88 angeführten Stellen vermögen das niemals zu belegen, zumal nicht die verworrene Angabe bei Socr. h. c. V. 8 (s. darüber § 11 d. Abh.). Ebensowenig folgt aus Innoc. I. ad Alexandr. epc. Antioch. ep. 1 (Coustant p. 850. Sohm I. 405 Anm. 54 u. oben S. 129 Anm. 1 d. Abh.), dass damals erst der Bischof von Antiochien eine kirchliche Obergewalt über die ganze Reichsdiözese Oriens in Anspruch genommen habe.

1) Rauschen a. a. O. S. 479—481: »Hat das Konzil zu Konstantinopel 381 mit seinem zweiten Kanon neue Patriarchalsitze schaffen wollen?«

b) aus der Wiederlegung einer irrtümlichen und offenbar unrichtigen Notiz bei Sokrates, welcher in seiner Kirchengeschichte berichtet,[1]) dass die Väter der Synode »Patriarchen aufgestellt hätten, indem sie die Eparchieen unter sich verteilten«, und dass hierbei das »Patriarchat« der pontischen Diözese die Bischöfe Helladius von Cäsarea, Gregor von Nyssa und Otrejus von Melitene erhalten hätten u. s. w.

c) aus einem Briefe des Bischofs Gregor von Nyssa an Bischof Flavian von Antiochien, worin er sich über die durchaus ungehörige Behandlung seitens des Bischofs Helladius von Cäsarea bitter beklagt, eine Behandlung, welche, wie er sagt, um so unberechtigter sei, da »sie beide doch von der Synode eine völlig gleiche Würde bezw. Aufgabe erhalten« hätten.[2])

Nach unseren früheren Ausführungen im § 8 halten wir uns, zumal bei dem Fehlen jeglicher Beweisgründe für die gegnerischen Ansichten, nicht für verpflichtet, auf den ersten Teil derselben näher einzugehen. Mit den früher erbrachten Belegen und Gründen, dass in jenen fünf Distrikten bereits zur Zeit des Konzils von Nicäa wirkliche Obermetropoliten sich befanden, ist es zugleich gegeben, einmal, dass nicht etwa nur Metropoliten als höchste hierarchische Stufe vorhanden waren, dann aber auch (und damit gelangen wir schon zum zweiten Teile der gegnerischen Behauptungen), dass ebendamals bereits fünf kirchliche Diözesen existierten, dass also eine solche Einteilung nicht erst noch später zu erfolgen brauchte. Doch wollen wir zur stärkeren Stütze unserer Ansicht mit der Rauschen'schen Begründung uns näher befassen und die für dieselbe vorgebrachten Argumente prüfen. Leider müssen wir aber gestehen, dass wir keinen derselben als triftig und beweiskräftig anerkennen können. Denn was den ersten Einwand Rauschen's betrifft, so ist es doch eine ganz eigentümliche Logik, aus dem Schweigen über die Obermetropoliten in jenen drei Diözesen seitens des Kanons auf deren Nichtexistenz zu schliessen. War denn der Kanon und das Konzil verpflichtet, dieselben anzuführen? Keineswegs; denn es galt ja nicht etwa, durch den Kanon die Vorrechte

---

1) Socr. h. e. V. 8: *καὶ πατριάρχας κατέστησαν διανειμάμενοι τὰς ἐπαρχίας, ὥστε τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ὑπερβαίνειν.*

2) Greg. Nyss. ep. ad Flav. (Migne S. G. t. XLVI. p. 1008; ed. Leuncl. 1638. III. 645 s.): *ἴση παρὰ συνόδου καὶ μία γέγονεν ἀμφοτέρων ἡμῶν ἡ προνομία* (nicht wie Rauschen S. 480 *παρανομία*; dies giebt keinen Sinn!), *μᾶλλον δὲ ἡ φροντὶς τῆς τῶν κοινῶν διορθώσεως, ἐν τῷ τὸ ἴσον ἔχειν.*

der Obermetropoliten zu sanktionieren oder ihre Befugnisse zu regeln und zu bestätigen; nein, er beschäftigt sich überhaupt nicht mit den Obermetropoliten als solchen, sondern die »Vermengung der Kirchen« bei allen Bischöfen der verschiedenen Diözesen abzustellen, dies und nur dies war Zweck und Inhalt der synodalen Bestimmung. Deshalb wendet sie sich auch, wie Rauschen selbst zugesteht,[1]) an »die einer Diözese angehörigen«, nicht aber an die »einer Diözese vorstehenden Bischöfe«.[2]) Mithin war es auch ganz in der Ordnung, wenn sie einfach spricht von den »Bischöfen der asianischen, pontischen und thrazischen Diözese« und deren Oberhäupter völlig ausser Acht lässt. Dass sie dieselben bei der Diözese Aegyptus bezw. Oriens erwähnt, hatte einen ganz speziellen Grund, welchen wir bereits dargelegt haben. Im übrigen ist es sodann doch selbstverständlich, dass die Bischöfe dieser Diözesen kein eigenes Ganze bildeten ohne eine sie beherrschende Obergewalt. Mit Recht sagt Maassen[3]): »Es erfordert nur eine oberflächliche Bekanntschaft mit den Grundprinzipien der hierarchischen Ordnung, um die Unmöglichkeit zu erkennen, dass innerhalb des kirchlichen Verfassungsorganismus eine dauernde Verbindung mehrerer Teile zu einem geschlossenen Ganzen in irgend einer Richtung bestanden haben sollte ohne ein die Einheit vermittelndes persönliches Zentrum. Dieser Grundsatz ist absolut und ausnahmslos.«

Was nun den zweiten Beweisgrund Rauschen's angeht, so geben wir ihm völlig recht, dass aus der von ihm zitierten Stelle aus Sokrates nichts zu Gunsten der Existenz von Obermetropoliten in jenen drei Diözesen gefolgert werden darf. Das Wort »Patriarch« ist hier keine technische Bezeichnung eines eigentlichen hierarchischen Grades, gleichwertig der Würde eines Obermetropoliten, sondern steht, wie aus der Stelle selbst klar hervorgeht, in einem ganz anderen, übertragenen Sinne; wir werden dies im § 11 des Näheren ausführen und begründen. Aber mit einem solchen Zugeständnis geben wir keineswegs zu, dass Rauschen damit das Fehlen von Obermetropoliten in der Diözese Asien, Pontus und

1) Rauschen S. 480.

2) can. 2 CP.: τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους. Vgl. S. 176 Anm. 2 d. Abhandl.

3) Maassen, Der Primat d. Bisch. v. Rom u. s. w. S. 57 f. Duchesne, Origines du culte chrét. p. 8. Vgl. auch die Ausführungen von Hatch-Harnack, Gesellschaftsverf. S. 80 ff. bes. S. 82.

Thrazien bewiesen habe. Denn dieser Teil seiner Beweisführung hat nur negativen Wert, ist nur die Widerlegung eines Einwurfes, welcher die Existenz dieser Obermetropoliten aus jener Stelle des Sokrates darthun zu können glaubte.

Auch das dritte Argument, welches Rauschen vorbringt, erweist sich als nichtig; denn von einer eigentlichen und allseitigen hierarchischen Gleichstellung des Bischofs von Cäsarea und desjenigen von Nyssa kann in dem herangezogenen Briefe durchaus keine Rede sein. Gregor von Nyssa schildert hier nämlich dem Bischofe Fabian von Antiochien, welche öffentliche Schmach der ihm feindlich gesinnte Bischof Helladius von Cäsarea zugefügt habe.[1]) Obschon er von einem langen und beschwerlichen Ritte ermüdet gewesen sei, welchen er nur gemacht habe, um ihn (Helladius) über obschwebende Gerüchte aufzuklären, habe dieser ihn nur erst nach langem Warten empfangen, sodass er in der Zwischenzeit allen Unannehmlichkeiten des Wetters sowie der Verhöhnung der Leute ausgesetzt gewesen sei. Als er ihn dann endlich zum Empfange zugelassen, habe er ihm keinen Sitz angeboten, kaum eines Wortes und Blickes gewürdigt und ihn dann, ohne ihm Gastfreundschaft angeboten zu haben, heimkehren lassen. Und doch habe er zu einer solchen Handlungsweise weder Grund noch Recht gehabt. »Denn wenn man unsere priesterliche Würde in Betracht zieht, dann wurde uns beiden von der Synode ein und dieselbe Stellung zuteil oder vielmehr die (gleiche) Sorge um die öffentliche Besserung, da wir dieselbe Stellung haben.«[2]) Was will nun Gregor damit sagen? Welche hierarchische Würde schreibt er sich hier zu? Worin will er dem Bischofe von Cäsarea gleichstehen? Es ist klar, in einer Stellung, welche ihnen beiden nicht vermöge ihrer Weihe und ihres Bischofssitzes an sich zustand, sondern in einer solchen, welche ihnen beiden durch einen ausdrücklichen Beschluss einer Synode zugewiesen worden war, bezw. in einer Pflicht, die religiösen Zustände zu verbessern, welche ihnen dieselbe kirchliche Institution bei einer besonderen Gelegenheit auferlegt hatte. Doch was ist mit dieser Pflicht näherhin gemeint, da »die Besserung religiöser Zustände« ja doch einem jeden Bischofe und Priester naturgemäss als Pflicht oblag, sie ihm also nicht erst von einer Synode überwiesen zu werden brauchte und somit in dieser

1) Greg. Nyss. ep. cit. p. 1001 seq. (ed. Migne).
2) *Εἰ κατὰ τὴν ἱερωσύνην τὸ ἀξίωμα κρίνοιτο, ἴση παρὰ συνόδου κτλ.*

allgemeinen Bedeutung hier nicht verstanden sein kann? Und überdies, welches Konzil hat sie ihm auferlegt?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer zu geben. Offenbar gemeint ist das Konzil von Konstantinopel (381), welches von Kaiser Theodosius am 30. Juli 381 ein Gesetz erwirkte, wonach alle häretischen Kirchen den orthodoxen Bischöfen ausgeliefert werden mussten.[1] Als orthodox wurden nun in diesem Erlasse alle diejenigen Bischöfe bezeichnet, welche mit gewissen, wohl in öffentlichem Ansehen höher stehenden Prälaten in kirchlicher Gemeinschaft standen, so in der Diözese Pontus mit Helladius von Cäsarea, Otrejus von Melitene und Gregor von Nyssa. Diesen dreien wurde also auf Wunsch der Synode durch die kaiserliche Bestimmung gleichsam eine Aufsicht über die Orthodoxie der Bischöfe in der pontischen Diözese zugesprochen, da nur diejenigen auch als orthodox für die Oeffentlichkeit galten, welche von jenen durch die Aufnahme in ihre kirchliche Gemeinschaft als rechtgläubig bezeichnet worden waren. Dies letztere ist nun wohl zweifellos die »φροντὶς τῆς τῶν κοινῶν διορθώσεως«, »die Sorge um die öffentliche Besserung«, wovon Gregor in obigem Briefe spricht und die ihm wie dem Helladius von Cäsarea in gleicher Weise vom Konzile übertragen worden war. Etwas anderes begegnet uns in beider Leben nicht, worauf die fraglichen Worte des Schreibens an den antiochenischen Bischof passen könnten. Darin also und nur in dieser Aufgabe setzt sich Gregor dem Bischofe von Cäsarea gleich und dünkt sich auf derselben Stufe wie jener; nicht aber behauptet er eine andere und zwar allseitige Gleichstellung mit jenem: die Obermetropolitanwürde kommt mithin in keiner Weise in Betracht.

Doch können wir noch weiter gehen und auch dies zugeben: der, wie der ganze Ton des Briefes zeigt,[2] überaus leidenschaftlich erregte Gregor weiss sehr wohl, dass durch den kaiserlichen Erlass die »Patriarchalwürde« des Bischofs von Cäsarea für ungewisse[3] Zeit ziemlich stark in den Hintergrund geschoben ist, und dass die

1) Cod. Theod. XVI. 1, 3. Sozom. VII. 9. Es ist eine Erweiterung des Gesetzes vom 10. Januar 381 an den Praefectus Praetorio Eutropius gegen die Häretiker. Cod. Theod. XVI. 5, 6. Just. I. 1, 2. Vgl. Rauschen S. 92 f. 88 f.

2) Vgl. die stark ironischen Ausdrücke und bissigen Ausführungen ep. cit. p. 1004.

3) Der Brief wurde cr. 10 Jahre nach dem Konzile v. 381 geschrieben. Genau lässt sich sein Datum nicht bestimmen. Tillemont, Mém. IX. 738 note 9 verlegt ihn in das Jahr 394, doch mit ungenügenden Gründen; vgl. Rauschen

dreigeteilte Macht der genannten Bischöfe vorläufig im Vordergrunde kirchlichen Lebens und kirchlicher Thätigkeit steht. Deshalb macht es ihm in seinem Aerger eine besondere Freude, dies in rhetorischer Ausführung besonders hervorheben und den Helladius fühlen lassen zu können. Er fühlt sich in der ihm vom Kaiser und der Synode — denn dass dies Gesetz nur auf Veranlassung der Synode erfolgte, wahrscheinlich sogar nur eine Sanktion eines Synodalbeschlusses ist, können wir als sicher annehmen [1]) — überwiesenen Stellung jenem völlig gleichberechtigt und ebenbürtig und ignoriert deshalb stolz und ostentativ die für den Augenblick zurückgetretene Obermetropolitangewalt des ihm übelgesinnten Bischofs von Cäsarea.

Uebrigens haben Rauschen und Rohrbach bei ihrer Auffassung vergessen, Folgendes zu erklären:

Es ist sicher, dass nach dem Konzile von Konstantinopel die Bischöfe von Ephesus, Cäsarea und Heraklea auf keinen Fall mehr irgend welche Rechte und hierarchische Privilegien sich verschaffen konnten. Denn das mächtig gewordene und zu hohen Ehren gelangte Byzanz suchte bei ihnen nicht nur auf alle Weise jedes Wachstum an hierarchischer Macht und Bedeutung zu verhindern, sondern wagte es sogar, und zwar schliesslich mit Erfolg, ihnen ihre alten Sonderrechte zu rauben und ihre Kirche zu besseren Metropolitansitzen herabzudrücken.[2]) Hatten sie also bis zu der genannten Synode (381) nicht die Obermetropolitanwürde oder, wie man später sagte, die Patriarchalwürde, und erhielten sie dieselbe auch nicht auf dieser Synode, dann haben sie dieselbe niemals besessen. Dies ist ein absolut notwendiger und richtiger Schluss, welchem sich Rauschen und Rohrbach durch nichts entziehen können. Die drei in Rede stehenden kirchlichen Diözesen wurden nun auf dem Konzile von Chalcedon (451) ihrer Selbständigkeit beraubt und dem Bischofsstuhle von Konstantinopel unterstellt.[3]) Evagrius [4]) aber

---

S. 427. Nur das lässt sich sagen, dass er ein Jahr nach dem Tode des B. Petrus v. Sebaste abgefasst ist; dessen Todesjahr ist aber unbestimmt. Vgl. dazu Rauschen a. a. O. Anm. 7.

1) Vgl. das Synodalschreiben an den Kaiser, Hefele II². 29. Harduin I. 807.

2) Vgl. Hergenröther, Phot. I. 32 ff.

3) can. 28 Chalc.: *ὥστε τοὺς τῆς Ποντικῆς καὶ τῆς Ἀσιανῆς καὶ τῆς Θρᾳκικῆς διοικήσεως μητροπολίτας μόνους . . . . χειροτονεῖσθαι ἀπὸ τοῦ προειρημένου ἁγιωτάτου θρόνου τῆς κατὰ Κωνσταντινούπολιν ἁγιωτάτης ἐκκλησίας*; überdies Hergenröther a. a. O. S. 76. Hefele II². 530 ff.

4) Evagr. hist. III. 6; dazu Maassen S. 59.

nennt das Recht, welches dem Bischofe von Ephesus durch diese Unterwerfung der asianischen Diözese unter die Jurisdiktion von Konstantinopel genommen wurde, »τὸ πατριαρχικὸν δίκαιον«, das Patriarchalrecht, ein Ausdruck, welcher damals die Obermetropolitangewalt bezeichnete. Wir haben nun nicht den mindesten Anlass und Grund Evagrius zu misstrauen,[1]) und so steht damit fest, dass der Bischof von Ephesus vor dem Jahre 451 Obermetropolitanrechte bekleidet hat. Wann soll er aber nun zu dieser Machtstellung gekommen sein, da er sie nach Rauschen's und Rohrbach's Meinung auf der Synode von Konstantinopel nicht erlangte, geschweige denn schon zuvor erlangt hatte, nach der Synode aber überhaupt nicht mehr infolge der Verhältnisse erlangen konnte und infolge dessen auch faktisch nicht erlangt hat? Rohrbach und Rauschen werden uns niemals auf diese Frage Antwort zu geben vermögen. Mit all seinen Gründen ist es dem letzteren[2]) also keineswegs gelungen, die Nichtexistenz von Obermetropoliten in jenen drei Diözesen zur Zeit des Konzils von Konstantinopel auch nur mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit darzuthun.

Sein Versuch musste so ausfallen. Denn bereits vor dem Konzile von Nicäa (325) waren, wie wir oben gezeigt haben, in diesen Diözesen Obermetropoliten vorhanden, welche auf und von dieser Synode in ihren Sonderrechten bestätigt wurden. Für die Folge können wir dann auch noch, und zwar speziell von dem Bischofsstuhle von Cäsarea, dem doch Rauschen und Rohrbach jegliche Obermetropolitangewalt absprachen, nachweisen, dass er nach dem Konzile von Nicäa wirkliche Patriarchalrechte in jener Diözese — und zwar immer unbeanstandet — ausgeübt hat. So beruft z. B. Basilius, von 370—379[3]) Bischof von Cäsarea, die

1) Bardenhewer, Patrologie S. 515. L. Jeep, Quellenuntersuch. zu den griech. Kirchenhist. in den Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.-Bd. XIV. (Leipzig 1884.) S. 159—178.

2) Rohrbach begründet seine Ansicht überhaupt nicht. Er sagt von can. 2 CP.: dieser »verordnet innerhalb der Reichsdiözesen durchaus eine kollegiale Stellung der Metropoliten. Dadurch dass diese nur in ihrer Gesamtheit zum Handeln berufen erscheinen, wird die Gruppierung der kirchlichen Kräfte um einen Schwerpunkt in den Diözesen verhindert, während die Ansätze hierzu doch vielfach vorlagen. Es sollen keine neue Patriarchate sich selbständig bilden . . . Selbst Antiochia wird möglichst in den Hintergrund geschoben — bei Alexandria freilich musste man mit dem bestehenden Verhältnisse rechnen und dem Bischofe hier seine Autokratie über Aegypten lassen«. Preuss. Jahrb. a. a. O. S. 77.

3) Ueber das Todesjahr des Basilius (378 oder 379) Rauschen S. 476 f. F. Loofs, Zur Chronologie der Briefe des Basilius v. Cäsarea. Halle 1898. S. 49. — Hefele I². 743 verlegt den Tod mit Unrecht ins J. 378.

Bischöfe der ganzen pontischen Diözese nach Cäsarea zur Feier des Sterbetages der hl. Eupsychius und Damas.[1]) Ebenderselbe weiht den Bischof von Nikopolis in der Provinz Armenia minor.[2]) In einem Briefe[3]) mahnt er die Geistlichen von Colonea in derselben Provinz, sich darüber zu beruhigen, dass er nach Rücksprache mit den übrigen Bischöfen ihren Oberhirten Euphronius nach Nikopolis transferiert habe. Nach dem Tode des Metropoliten Athanasius von Ancyra, der Hauptstadt Galatiens,[4]) erklärte er es als seines Amtes, ihm einen Nachfolger zu geben,[5]) u. s. w. u. s. w. Sodann macht des Basilius Nachfolger, Helladius, den Gerontius, einen oberitalienischen Kleriker, welchen Ambrosius von Mailand degradiert hatte, zum Metropoliten von Nikomedien in Bithynien[6]): Beispiele genug, aus denen die Obermetropolitangewalt des Bischofs von Cäsarea bereits vor dem Konzile von Konstantinopel deutlich hervorgeht.[7])

Wie der Bischof von Cäsarea handelten zweifellos auch die Obermetropoliten in den beiden anderen Diözesen; denn nahmen sie mit jenem die gleiche hierarchische Stellung ein, dann machten sie sicher auch von Befugnissen Gebrauch, welche nach Inhalt und Umfang mit denen des pontischen Patriarchen sich identifizierten.[8])

---

1) Basil. ep. 252 (al. 291) ed. Migne S. G. I. XXXII.: τοὺς ἐπισκόπους τῆς Ποντικῆς διοικήσεως. Le Quien, Or. christ. I. p. 355 n. 10.

2) Basil. ep. 238 (al. 191). Loofs S. 14 Anm. 4. Le Quien I. 358 n. 14 macht ihn zum Metropoliten; aber Nikopolis hatte nur den Titel μητρόπολις. C. I. G. 4189.

3) ep. 227 (al. 292). Loofs S. 13 f.

4) C. I. G. 4010. 4011. 4020. 4030. 4042. 5896.

5) ep. 29 (al. 67). — Weitere Beispiele ep. 138 (al. 8), ep. 319 (81), ep. 28 (62), ep. 99 (187) etc. Le Quien I. p. 359 ff.

6) Sozom. VIII. 6. Hergenröther Phot. I. 38. Ueber Nicomedien Marquardt I². 344. 355.

7) Stellen, in denen der B. v. Cäsarea als Obermetropolit oder Patriarch aufgeführt wird, sind nicht bekannt, auch nicht bei seinen beiden Kollegen. Allerdings hat de Marca, de Cpolit. patriarch. instit. p. 138 eine Stelle aus einer alten, wie es scheint verloren gegangenen notitia episcopatuum, in welcher der B. v. Heraklea ἔξαρχος πάσης τῆς Θρᾳκίας heisst; doch ist diese Notiz unkontrollierbar. Vgl. Kattenbusch I. 85 Anm. 2.

8) Vgl. Le Quien I. 665. P. de Marca l. c. 167 ff. — Auf einen höheren Rang der drei Kirchen lässt auch der Umstand schliessen, dass dieselben noch unter byzantinischer Jurisdiktion an bevorzugter Stelle auf den Synoden sitzen und unterschreiben; dies ersieht man deutlich aus den alten notitiae episcopatuum vgl. Gelzer in Ztschrft. f. prot. Theol. 1886. Bd. XII. S. 337 ff. Auf dem vierten ökumenischen Konzile von Chalcedon (451) beginnt die Reihe der Metropoliten mit Cäsarea,

Somit ist die kirchliche Diözesaneinteilung vom Konzile zu Nicäa bis zu demjenigen von Konstantinopel der weltlichen konform geblieben, sie haben sich noch inniger gegenseitig durchdrungen und dadurch sicher die öffentliche Auffassung gestärkt, dass ein solcher Anschluss der Kirche an die staatlichen Organisationen nicht nur eine natürliche und selbstverständliche, sondern auch eine wünschenswerte und notwendige Massnahme sei.

## § 11. Reichshauptstadt und Hierarchie.

Hatte das Konzil von Konstantinopel in seinem zweiten Kanon einen durchaus konservativen Charakter an den Tag gelegt und den alten Umfang der Jurisdiktionsgrenzen zu wahren gesucht, so hatten sich aber auch neuernde Tendenzen in seinen Verhandlungen geltend gemacht, und deren Frucht und Folge war eine tiefgehende Abänderung der ganzen orientalischen Hierarchie. Wenn nämlich auch die Zahl der damals erlassenen Kanones nicht

---

Ephesus, Heraklea (Mansi VIII. 878. 926. 935. 970. 1144. Gelzer a. a. O. S. 347. Hefele II². 763 ff.); Cäsarea war auf der Synode nicht vertreten. Auf dem fünften ökumenischen Konzile (553) stehen in den beiden Kollationen die byzantinischen Metropoliten in dieser Ordnung: Caesarea, Ephesus, Heraclea (Mansi IX. 173. 191. Gelzer 349), ebenso in den Subscriptionen (Gelzer 350). Genau so ist es auf dem sechsten allgemeinen Konzil (680/681) und dem Quinisextum (692) Gelzer S. 353. In dem Codex encycl. des K. Leo (Mansi VII 523) erscheint Heraklea an der Spitze von ganz Thrazien (Gelzer S. 340 f. 343). Hinschius, Kirchenrecht I. 577 schliesst mit Recht auch aus der Art und Weise, wie »die Metropoliten der Städte Ephesus, Cäsarea und Heraklea für die Zeit bis zum 5. Jahrh. neben den nachmaligen zwei Patriarchen (v. Alexandrien und Antiochien) genannt werden, auf eine volle Selbständigkeit diesen gegenüber sowie auf eine innere gleichberechtigte Stellung«. Ein Gleiches ergiebt sich aus der Thatsache, dass die Bezeichnungen *πατριάρχης* und *ἀρχιεπίσκοπος* den Oberhirten der genannten drei Kirchen bis zur Mitte des 5. Jahrh. ebenso beigelegt werden wie den Bischöfen der zwei grossen Obermetropolitanstühle (S. oben S. 61 Anm. 2). Später, als sie ihre höhere Gewalt notgedrungen an den immer mächtiger werdenden Bischof von Konstantinopel hatten abgeben müssen, führten die Bischöfe der drei minderen Patriarchalkirchen den Titel *ἔξαρχος*. Auf dem Konzile von Sardika (343/344) wurde derselbe noch für alle Metropoliten gebraucht (can. 6 Sard.), auf der Synode von Chalcedon (451) jedoch nur noch zur Bezeichnung der fünf Obermetropoliten (can. 9 Chalc.; can. 17 hat *ἔπαρχος*), nachdem er bereits im J. 445 dem Bischofe von Antiochien beigelegt worden war (Mansi VII. 348). Bei Ephesus, Cäsarea u. Heraklea war er späterhin nur ein Ehrentitel ohne jegliche Jurisdiktion, — eine Reminiscenz an ihre frühere Stellung; so findet sich unter der (ökumenischen) byzantinischen Synode des J. 680 die Unterschrift: *ἐπίσκοπος τῆς Καισαρείας μητροπόλεως καὶ ἔξαρχος τῆς Ποντικῆς διοικήσεως* (Mansi XI. 687).

feststeht,[1]) so ist es doch sicher, dass der dritte Kanon, d. h. jener ein Werk der dort versammelten Väter ist, welcher dem Bischofe von Byzanz den Ehrenvorrang nach dem Bischofe von Alt-Rom zuspricht: »Der Bischof von Konstantinopel soll den Vorrang der Ehre haben nach dem Bischofe von Rom, weil jene Stadt Neu-Rom ist.«[2])

Konstantinopel, das alte Byzanz,[3]) hatte seit Beginn des vierten Jahrhunderts, seitdem sein Bistum ins Leben gerufen war,[4]) als einfacher Suffragan dem Bischofe von Heraklea unterstanden, und dieses Abhängigkeitsverhältnis war in Geltung geblieben, selbst nachdem Byzanz unter den stolzen Titeln »Konstantinsstadt« und »Neu-Rom« sich als Reichshauptstadt über alle Städte des oströmischen Imperiums erhoben hatte.[5]) Zwar war der Glanz und Vorrang des kaiserlichen Hofes auch auf den Bischof der kaiser-

---

1) Harnack, Dogmengesch. II$^{3}$. 263 hält nur can. 1—4 von dieser Synode herrührend. Vgl. Hefele II$^{2}$. 17. Rauschen S. 101 f. — Baron. a. 381 n. 35. 36 bestreitet die Echtheit von can. 3, trotz der Angaben bei Socr. V. 8. Sozom. VII. 9. Theoph. (ed. Bonn.) p. 201.

2) can. 3 CP.: *Τὸν μέντοι Κωνσταντίνου πόλεως ἐπίσκοπον ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.* Hefele II$^{2}$. 17.

3) Nach Tacit. ann. XII. 62 ursprünglich eine foederata, nach Cic. de prov. cons. IV. 6 eine libera civitas (vgl. Plin. n. h. IV. § 42. 43. 46), die aber später (Tac. ann. XII. 63) tributum zahlte. Kaiser Severus nahm ihr zur Strafe für ihre Parteinahme für Pescennius Niger ihre Freiheit und ihr Stadtrecht (*τὸ ἀξίωμα τὸ πολιτικόν*), machte sie zu einer *κώμῃ* und übergab diese der Stadt Perinth, dem späteren Heraklea, zum Eigentum. Dio Cass. LXXIV. 14. Niese, Grundr. d. röm. Gesch. S. 211 f. Antoninus Caracalla gab ihr die alten Rechte zurück, Gallienus lässt es befestigen. Im Kriege zwischen Konstantin und Licinius leistet es ersterem Widerstand, ergiebt sich aber später. Niese S. 232. Hergenröther, Phot. I. 4. — Im J. 326 wird es von Konstantin zur Reichshauptstadt bestimmt, 330 als solche eingeweiht. Baron. a. 330 n. 1 seq. Niese S. 233. Litteratur bei U. Chevalier, Repertoire des sources hist. du Moyen-âge. Topo-Bibliographie. Montbéliard 1894 —1899. I. 784.

4) Es war dies wohl erst kurz vor der nicänischen Synode geschehen; vgl. Hergenröther, Photius I. 5—9. Die erste Erwähnung des Christentums dortselbst bei Tertull. ad Scapul. c. 3. Spätere Griechen führen die Errichtung des byzant. Bistums auf den Apostel Andreas zurück; vgl. Le Quien I. 9 s. 195 s. Einen Katalog dieser Bischöfe bei K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litteratur v. Justinian bis zum Ende d. oströmischen Reiches (München 1897. 2. Aufl.) S. 1148. Dazu noch F. Fischer, De patriarcharum Cpolitanorum catalogis et de chronologia octo primorum patriarcharum. Acc. catalogi duo adhuc inediti in Comment. phil. Jenen. 1884. III. 263—333.

5) Vales. in Sozom. III. 3. 4. Philost. IX. 10. Le Quien I. 9 s. 209. 1097. 1103.

lichen Stadt hinübergestrahlt und hatte sein Ansehen und seine Bedeutung nicht wenig erhöht, aber einen jurisdiktionellen Vorzug oder auch nur eine Lockerung jenes Unterthänigkeitsverhältnisses hatte diese Thatsache ihm keineswegs gebracht. Es war nun allerdings ein eigenartiger Zustand, dass der Bischof der ersten und herrlichsten Stadt des Reiches jenem einer ziemlich bedeutungslosen, welcher überdies noch die Hegemonie über eine Reihe von kirchlichen Provinzen inne hatte, untergeben war. Wesentlich anders wäre das Verhältnis schon gewesen, wenn er wenigstens als Metropolit, als oberster Bischof einer ganzen Provinz, jenem Obermetropoliten von Heraklea gegenübergestanden hätte. Einen solchen Missstand fühlten auch die Bischöfe von Konstantinopel recht wohl und deshalb gingen sie in ihrem Ehrgeize und in ihrer Herrschsucht bald darauf aus, eigenmächtig sich jene Stellung zu verschaffen, welche ihnen die historische Entwickelung wie auch die Bestimmung der Kirche bisher versagt hatte.

Der Obermetropolit von Heraklea, welcher erst zu Beginn des vierten Jahrhunderts zu seiner hierarchischen Würde gekommen war, hatte sich kaum recht in den Vollbesitz seiner Patriarchalrechte setzen und der ungehinderten Ausübung derselben erfreuen können.[1]) Denn die arianischen Wirren, welche kurz nach seiner Erhebung und synodalen Bestätigung ausbrachen, liessen gerade in seiner Diözese andere Männer in den Vordergrund treten, welche durch die Macht ihrer Rede und den Einfluss ihrer Persönlichkeit das Volk an sich fesselten[2]) und dadurch, ohne es eigentlich zu wollen, jene Patriarchalstellung in den Schatten rückten. Ueberhaupt mussten sich in diesen stürmischen Zeiten bei dem schroffen Gegensatze der Parteien zu einander die Beziehungen zwischen den Metropolen und den ihnen unterstehenden Kirchen immer mehr lockern, ja schliesslich verflüchtigen. So geschah es auch bei Konstantinopel, welches sich im Gegensatze zu seiner Metropole, wenigstens in den ersten Stürmen der arianischen Häresie, treu bei der nicänischen Lehre gehalten und allmählich, wesentlich unterstützt durch den Glanz des kaiserlichen Thrones, ein Uebergewicht über Heraklea erlangt hatte.[3])

Dieses diente nun zunächst dazu, gewisse Rechte des Obermetropoliten über die anderen Provinzen an sich zu reissen und

1) Hergenröther I. 9—17.
2) Hergenröther I. 10. 13. 16.
3) Le Quien I. 1098 seq. Hergenröther I. 25.

damit faktische Macht und Einfluss mit dem eigenen Stuhle zu verketten. So gestattete es sich bereits Bischof Eudoxius (360—370), die Rechte des Metropoliten der Provinz Hellespontus, welche zur Diözese Asia gehörte, anzutasten und für das erledigte Bistum Cyzicus den Anomöer Eunomius zu ordinieren.[1] Etwas später versuchte er einen ähnlichen Uebergriff zu Nicäa in der pontischen Provinz Bithynia,[2] starb jedoch bei dieser Weihe.[3] Auf solche Weise gelang es Konstantinopel, sich in fremden Sprengeln Anhalts- und Stützpunkte zu verschaffen, von wo aus sein Einfluss immer weiter greifen und neue Nahrung und Stärkung finden konnte. Zwar war anfänglich von den Kaisern, welche doch ihrem Hofbischofe sehr wohl gesinnt waren, das Abhängigkeitsverhältnis von Heraklea bei strittigen Bischofswahlen anerkannt worden.[4] Die Bischöfe von Byzanz jedoch kümmerten sich nicht um diese kaiserliche Ansicht, suchten vielmehr dasselbe noch weiter zu durchbrechen und durch eigene beharrliche Thätigkeit sich eine Macht zu verschaffen, welche im Einklang stand mit dem öffentlichen Ansehen, welches ihr Bischofsstuhl im ganzen Oriente genoss. Dieses war um die Mitte des vierten Jahrhunderts bereits so sehr gestiegen, dass nicht nur Metropoliten[5] ihn erstrebten, sondern sogar antiochenische Patriarchen um ihn buhlten[6] und damit offenkundig dokumentierten, dass ihnen der Bischofssitz der Residenz weit begehrenswerter und einflussreicher schien, als der alte, durch grosse Erinnerungen geheiligte, »apostolische Stuhl« von Antiochien.[7] Der Grund war klar; denn der Bischofsstuhl der

---

1) Socr. IV. 7. Sozom. IV. 25. Theodoret. II. 25. Philost. V. 3.

2) Le Quien I. 581. 639 irrt, wenn er Nicäa als Hauptstadt der Provinz Bithynia secunda bezeichnet; eine Bithynia prima und secunda hat niemals existiert; vgl. Böcking, Notit. Dignit. Or. p. 133. Ueber den Streit περὶ πρωτείων zwischen Nicäa und Nikomedien Hefele II². 497. Marquardt I². 344 Anm. 1; I². 355 Anm. 8.

3) Socr. IV. 14. Sozom. IV. 13. Philost. IX. 8. Le Quien. I. 642.

4) So bei der Wahl des Paulus bezw. Macedonius (Le Quien I. 209. 1103) und des Demophilus (Philost. IX. 10. Le Quien I. 1097). Vgl. Hergenröther I. 10. 16.

5) So Eusebius von Nikomedien, der zuerst Bischof von Berytus gewesen war. Theodoret. I. 19. Vgl. auch Athan. hist. Arian. c. VII. Socr. II. 7. Sozom. III. 4.

6) So Eudoxius, ehedem Bischof von Germanicia. Socr. II. 37. Sozom. IV. 12. Theodoret. II. 25.

7) Kattenbusch I. 85 behauptet also völlig mit Unrecht, dass »nach dem Tode Konstantins d. Gr. der Charakter als Residenz nur eine schattenhafte Bedeutung« für Konstantinopel gehabt habe.

Residenz bot eine glänzende und machtvolle Stellung, welche wie kein anderer Sprengel den weitgehendsten Einfluss auf die kaiserliche Politik verstattete und, wenn diese im Kampfe mit der Orthodoxie siegte, das ganze Morgenland als Herrschaftsgebiet erhielt. Und dies war eben das verlockende Ziel jener bischöflichen Usurpatoren:[1]) neidvollen Auges suchten sie die führende Rolle in der Kirche des gesamten Ostreiches einzunehmen und damit jenen primatialen Einfluss zu erhalten, kraft dessen das allgewaltige Alexandrien bisher die Orthodoxie des Orients sieggekrönt gelenkt und geleitet hatte.

Alexandrien war in kultureller und wissenschaftlicher Beziehung seit langer Zeit der geistige Brennpunkt für die Osthälfte des Reiches, das Zentrum und der Hauptsitz jener idealen Macht insbesondere, welche das Leben all jener Länder beherrschte, des Hellenismus.[2]) Hier traf sich der ganze Orient und liess sich von griechischem Geiste und seiner philosophischen Lebensauffassung beeinflussen, anregen und befruchten. Hier musste auch das Christentum am nachhaltigsten und entscheidendsten in Berührung treten mit dieser hinübergeretteten, eigenartigen Denkart einer untergegangenen Welt, musste sich vielfach von ihm bestimmen lassen in dem systematischen Aufbau wie in der formalen Fassung seiner Lehren und sich mit ihm auseinandersetzen in der wissenschaftlichen Begründung und Verteidigung seiner Mysterien.[3]) Unter solchem Einflusse erhielt die Theologie, welche ihren Sitz und Schwerpunkt hauptsächlich in der dortigen berühmten Katechetenschule hatte, ein spezifisch alexandrinisches Gepräge, welches in seiner äusseren Form in einem gewissen Gegensatze stand zu den Lehrmeinungen und Auffassungen, wie man sie anderwärts vorgetragen und erörtert fand.[4])

Bald gelangte diese alexandrinische Theologie und Schule zu grösstem Einflusse und weittragendster Bedeutung. Der Ruhm ihrer tüchtigen Lehrer, eines Origenes, Klemens und Dionysius d. Gr. leuchtete hinein in die christliche Welt, aus allen Teilen der

---

1) Durch can. 15 Nic. waren nämlich Translationen von einem Bischofssitze zu einem anderen verboten.

2) Vgl. Rohrbach in d. Preuss. Jahrb. 1892. Bd. 69. S. 51 (»Die Patriarchen von Alexandrien«) und Siegfried in Ztschr. f. prot. Theol. Bd. XII. 1886. S. 232.

3) Vgl. Kirchenlex. I². 529 f.

4) Ueber den Gegensatz z. B. zwischen alexandrinischer und antiochenischer Schule s. Kirchenlex. I². 953 ff.

Erde eilte man dieselben zu hören, und begabte Schüler trugen in feurigem Danke die neuen Ideen in die weitesten Fernen.[1]) Musste dieser Glanz seiner Schule nun dem Bischofe von Alexandrien eine gewisse geistige Herrschaft über einen sehr grossen Teil des Orients verschaffen, so war es ein anderer Umstand und ein anderes Geschehnis, welches ihm die faktische Führerstelle im ganzen Oriente einbrachte und seiner Kirche geradezu die Bedeutung einer Grossmacht verlieh: es war des Athanasius Sieg und fortgesetzter Triumph über Kaisertum und Häresie.

Arius hatte die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater geleugnet und damit eine Lehre verkündet, welche das Christentum in seinem innersten Wesen vernichtete. Sofort erhob sich der alexandrinische Bischof zum Kampfe und zur Abwehr einer solch' gefährlichen Theologie. Waren seine ersten Schritte auch erfolglos,[2]) so verstärkte sich doch die Stellung der Orthodoxie, als der junge Diakon Athanasius sich ihrer annahm und sie mit machtvoller Ueberzeugung auf dem Nicänum verteidigte.[3]) Der anfangs schwankende Kaiser pflichtete ihm schliesslich bei, und so erfocht Alexandrien mit seiner Dogmatik den Sieg, der es an die Spitze der orthodoxen Partei stellte[4]) und damit sein Ansehen und seine Bedeutung nicht wenig erhöhte. Athanasius ward dann bald (328) Obermetropolit von Aegypten und sein ganzes Leben, Wirken und Leiden war eine fortlaufende Kette ruhmvoller Erfolge für seine Kirche.

Ohne Verständnis für den inneren Kern der obschwebenden dogmatischen Differenzen, glaubte Konstantin den ganzen Streit durch gegenseitiges Nachgeben der kämpfenden Parteien am ehesten beseitigt.[5]) Doch unnachgiebig beharrte Athanasius auf seinem theologischen Standpunkte und die Verbannung nach Trier[6])

---

1) Euseb. VI. 19. Näheres in den beiden Schriften von H. E. F. Guericke und C. F. W. Hasselbach: de schola quae Alexandriae floruit catechetica. Halae 1824 bezw. Stettini 1826 s.

2) Hefele I². 266—272.

3) Sozom. I. 17: ἐξ ἐκεινόν δὲ καὶ Ἀθανάσιος . . . . πλεῖστον εἶναι ἔδοξε μέρος τῆς περὶ ταῦτα βουλῆς. Vgl. noch Socr. I. 8. Theodoret. I. 26. Rufin. I. (X.) 14.

4) Harnack, Dogmengeschichte II³. 229: »Das Konzil von Nicäa ist die erste Staffel in dem Aufstreben des Bischofs von Alexandrien zum Primas des Morgenlandes.« Rohrbach a. a. O. S. 59 (führt die Gedanken Harnack's sehr interessant aus; vgl. H., Dogmengesch. II². 264 Anm.).

5) Euseb. Vit. Const. II. 64—72. Socr. I. 7.

6) Athanas. Apol. c. Arian. c. 9.

ward deshalb die Rache des Kaisers dafür, dass er es gewagt, die imperialen Wünsche durch starre Unbeugsamkeit zu vereiteln. Von Konstantius zurückgerufen, nahm er sodann mit alter Schärfe und Zähigkeit den Kampf gegen den Irrtum wieder auf,[1]) welcher in Eusebius, dem damaligen Bischofe von Konstantinopel, seinen Führer gefunden hatte. Zum erstenmale standen sich Alexandrien und Byzanz einander feindlich gegenüber, ein jedes bemüht, seiner Sache zum Siege zu verhelfen und mit dem Siege die Hegemonie über den Orient zu erwerben. Den Kaiser reizte und erbitterte der Kampfesmut Alexandriens nicht wenig. Gehorsam und Unterwerfung hatte er von Athanasius als Dank für die Zurückberufung erhofft, und nun — sah er den Streit nur um so wilder und trotziger entbrennen. Vor weltlicher Uebermacht und militärischen Streitkräften zurückweichend, floh Athanasius dann (340) ins Abendland[2]) und fand dort offene, mächtige Bundesgenossen in dem Kaiser Konstans und dem Bischofe von Rom. Ein solcher Doppelgegner schreckte Konstantius nicht wenig. Ueberdies noch in politische Händel verwickelt, gab er deshalb nach und gestattete dem ihm so verhassten Bischofe wiederum die Rückkehr in seine Stadt:[3]) ein abermaliger Sieg für die Unabhängigkeit der Kirche und ein neuer Ruhmestitel für die Kirche von Alexandrien, die Führerin in diesem entscheidenden Kampfe. Die schmähliche Niederlage war dem Kaiser unerträglich. Kaum hatte er in der Okkupation des ganzen Reiches (353) neue Kräfte erhalten, so ging er deshalb daran, seine siegesstolzen Gegner zu vernichten und seine kirchenpolitischen Pläne zu verwirklichen. Und so begann der grosse und zweckbewusste Versuch eines machtvollen Herrschers, die Kirche ihrer Freiheit zu berauben und sie zu einer willfährigen Dienerin des Staates herabzudrücken, — ein Unternehmen, wie es in diesem Umfange nie wieder unternommen worden ist.[4]) Der Erfolg schien sich für immer an das Beginnen des Kaisers zu heften, alles fügte sich ihm und erkannte seine Herrschaft auch in religiösen Dingen an; bald schien die Kirche ihm unterworfen und das opponierende Alexandrien verloren, — da starb er, und in der nun folgenden Regierung erstrahlte Alexandriens Stellung in neuem Glanze und in ruhmgekrönter

1) Athanas. hist. Arian. ad monach. c. 9.
2) Ueber das Jahr seiner Flucht Hefele I². 492 f. 496.
3) Athan. hist. Arian. ad monach. c. 21.
4) Rohrbach S. 68.

Bedeutung. Denn gegenüber dem christenfeindlichen Vorgehen Julians scharten sich selbst solche unter Alexandriens Fahne, welche es bisher als Gegner bekämpft hatten, und so wurde auf der Synode von 362 die Einigung vorbereitet,[1]) welcher sich bald alles anschloss. Aber noch einmal entbrannte unter Valens der Kampf, und zum zweitenmale standen sich Konstantinopel und Alexandrien als die Führer der Parteien einander gegenüber, — abermals war der Siegespreis die kirchliche Vorherrschaft über das Morgenland, von dem byzantinischen Bischofe Eudoxius so innig ersehnt. Doch Athanasius war der Sieger auch in diesem grossen Streite, er überhaupt der Heros, welcher unerschrocken die Kirche in dem ganzen erbitterten Kampfe geleitet, er der Retter, welcher sie herausgeführt aus schwerer, ihrer Selbständigkeit und Freiheit drohender Gefahr. Das war auch die Ueberzeugung und das Bewusstsein des ganzen Morgenlandes, welches laut seinen Ausdruck fand, als das Grab sich über dem Helden (373) geschlossen und seine starke Seele diese Erde verlassen hatte.[2])

Hatte nun Alexandrien in Athanasius die Hegemonie über den Orient inne gehabt, so sollte dieselbe jedoch in Frage gestellt werden durch bald ausbrechende Streitigkeiten, welche die morgenländische Orthodoxie in zwei Lager trennten und zu scharfem Gegensatze entzweiten. Schon lange zwar hatten diese Zwistigkeiten bestanden, aber die machtvolle Persönlichkeit des Athanasius hatte die sich bekämpfenden Parteien noch zusammengehalten; in seinem Tode jedoch ward das einigende Band zersprengt, und so musste der offene Hader beginnen.

In Antiochien nämlich war unter den Orthodoxen eine Spaltung eingetreten, welche den einen Teil auf die Seite des Bischofs Paulinus, den anderen aber auf diejenige des Bischofs Meletius geführt hatte.[3]) Vollzogen hatte sich diese Scheidung zumeist auf der Grundlage einer formalen Verschiedenheit in der Terminologie des Trinitätsgeheimnisses, welche, an sich ein bedeutungsloses Missverständnis, gleichwohl einen tiefgehenden Zwiespalt in die gesamte orientalische Orthodoxie gebracht hatte.[4]) Das ganze

---

1) zu Alexandrien; vgl. Hefele I². 727 ff. Ihre Bedeutung gewürdigt bei Rohrbach S. 69 f.

2) Vgl. Basil. ep. 69. 80. 82. 154. Greg. Naz. or. 21 c. 1. 3. 7 ss.

3) Ueber die Entstehung des Schismas s. Kirchenlex. VIII². 1228 f. M. Rade, Damasus B. v. Rom. Freib. 1882. S. 74 ff.

4) Es handelte sich um den Gebrauch der Worte *οὐσία* u. *ὑπόστασις*. Athanasius hatte Arius gegenüber die substantielle und numerische Wesenseinheit

Morgenland ergriff deshalb auch je nach seiner Stellungnahme zu jenen dogmatischen Formeln für den einen oder den anderen der beiden antiochenischen Bischöfe Partei, und so geschah es, dass Athanasius und mit ihm ganz Aegypten auf die Seite des Paulinus trat, während der übrige Orient sich dem Meletius anschloss. Enge verbündet mit Alexandrien war damals der Bischof von Rom. Zwar versuchten die Anhänger des Meletius, insbesondere Basilius von Cäsarea, mit allen Mitteln ihn für sich zu gewinnen, aber Papst Damasus sprach sich immer deutlicher für die Paulinianer aus [1] und festigte so das Band, welches Rom und Alexandrien schon so lange einigend umschlang. Diese Scheidung und Gruppierung der Gesamtkirche blieb auch nach dem Tode des Athanasius bestehen und wurde noch verschärft, als der neue Augustus des Orients, Kaiser Theodosius, im Anfange des Jahres 380 sich zu Gunsten der Paulinianer ausgesprochen hatte. Zu Thessalonich von einer schweren Krankheit befallen, hatte er nämlich von dem Bischofe dieser Stadt, Acholius, die bisher noch verschobene Taufe empfangen [2] und sich dann auch in der Beurteilung der kirchlichen Verhältnisse ganz dem Einflusse dieses Mannes hingegeben, welcher auf der Seite des alexandrinisch-römischen Bündnisses stand. Der Orient sollte die Folgen dieser Beeinflussung bald deutlich ersehen; denn bereits am 28. Februar 380 erliess Theodosius ein Edikt, wonach alle Völker, welche die Milde seiner Gnade regiere, den Glauben haben sollten, welchen der Apostel Petrus den Römern überliefert habe und dem die Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien folgten.[3] Damit war der Standpunkt

---

(ὁμοούσιος, μία οὐσία, μία ὑπόστασις) des Logos mit dem Vater betont (L. Atzberger, Die Logoslehre des Athanasius. München 1880. S. 137. Th. Zahn, Marcellus von Ancyra. Gotha 1867. S. 10—32), für die Beziehungen der drei göttl. Personen untereinander aber, weil dies der damalige Kampf nicht erforderte, keinen besonderen terminus geprägt. Später gebrauchten nun einige (besonders die 3 Kappadocier) unglücklicherweise das Wort ὑπόστασις nur zur Bezeichnung der einzelnen Person, und so stand die Formel μία ὑπόστασις des Athanasius gegenüber der neuen μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν (Harnack $II^{3}$. 209. 254). Sachlich dachte jeder Teil ebenso korrekt nicänisch wie der andere. Ueber die Kämpfe um diese Formeln s. Hefele $I^{2}$. 729.

1) Rade S. 96 ff.

2) Zosim. IV. 34. Socrat. V. 6. Sozom. VII. 4.

3) Cod. Theod. XVI. 1, 2. Justin. I. 1, 1. Sozom. l. c. Theodoret. V. 2 schreibt es mit Unrecht dem K. Gratian zu und verlegt es fälschlich ins Jahr 378. H. Richter, Das weström. Reich, bes. unter den Kaisern Gratian, Valentianian II. und Maximus (Berlin 1865) S. 528 sieht in dem Gesetze nur »die

des Kaisers geklärt, welcher mit nicht misszuverstehenden Worten zu dem antiochenischen Schisma Stellung genommen und sich als Anhänger der ägyptisch-occidentalen Partei bekannt hatte.

Für Alexandrien bedeutete dieser kaiserliche Erlass einen besonderen Erfolg. Denn es war ja in demselben als der angesehenste Bischofssitz, als der Repräsentant des ganzen Orients hingestellt [1]) und schien so wieder in die frühere Stellung eingerückt zu sein, welche es einst unter Athanasius innegehabt, aber nach dessen Tode so ziemlich verloren hatte: kein Wunder, dass es sich diese Gunst und den allvermögenden Einfluss des Kaisers mit allen Mitteln zu erhalten suchte. Und so erwachte denn das Verlangen nach dem Besitze des Bischofsstuhles der Hauptstadt in ihm, wo nach seinen Plänen ein von ihm abhängiger Bischof alexandrinische Ideen am Kaiserhofe vertreten und damit der alexandrinischen Sache ein siegreiches Uebergewicht im ganzen Oriente verschaffen sollte. Gregor von Nazianz, welchen es zwar anerkannt hatte, konnte ihm nun wegen seiner Hinneigung zu Meletius nichts mehr nützen, und so wagte es denn den von uns bereits im vorigen Kapitel geschilderten Gewaltstreich, den Cyniker Maximus,[2]) eine dem ägyptisch-römischen Bündnis und den

---

Sprache eines fast irrsinnigen Glaubensfanatismus auf dem Throne«; dagegen Güldenpenning-Ifland, Der K. Theodosius d. Gr. (Halle 1878) S. 77, Rade S. 71, E. v. Wietersheim, Gesch. d. Völkerwanderung (Leipz. 1864) IV. 148.

1) Als Repräsentanten des Orients waren die Bischöfe von Alexandrien schon viel früher angesehen worden. Papst Felix I. (269—274), durch ein Schreiben der Synode von Antiochien (269) über Paul von Samosata und die konziliaren Verhandlungen unterrichtet, will vor dem ganzen Oriente den orthodoxen Kirchenglauben aussprechen. Anstatt nun seinen Brief, wie man hätte erwarten müssen, mindestens an die BB. Maximus v. Alexandrien und Domnus von Antiochien zu richten, adressiert er denselben nur an den Alexandriner: dieser ist ihm Vertreter aller orientalischen Gemeinden. Hefele I². 139. 142. — Le Quien II. 336 seq., Harnack, Dogmengesch. II³. 263 Anm. 3, Rohrbach S. 54 erblicken auch (ob mit Recht?) in der Adresse des Schreibens der genannten Synode (»an Bischof Dionysius v. Rom, Maximus v. Alexandrien und an die übrigen Bischöfe aller Provinzen« Euseb. VII. 30) eine Anerkennung seiner primatialen Stellung. Aehnlich Friedrich, Zur ält. Gesch. d. Primates S. 127.

2) Theodoret. V. 18 beschuldigte ihn des Apollinarismus; dazu Hefele II². 15. — Die Angabe des Gregorius Presb. (des Biographen Gregors v. Nazianz), Petrus sei von Maximus bestochen gewesen, ist schon deshalb unrichtig, weil Maximus damals völlig zahlungsunfähig war; vgl. Greg. Naz. Carmen de vita sua v. 875. Vgl. auch Rauschen S. 75. Später ging Maximus nach Alexandrien zurück und bedrohte den B. Petrus mit Invasion seines Bistums, wenn er ihm nicht das von Konstantinopel verschaffe, worauf er ihm Hoffnung gemacht habe. Carm. cit. v. 1001 ss. Er ward dann mit Gewalt aus Alexandrien vertrieben.

Paulinianern treuergebene Kreatur, an Gregors Stelle zu bringen und zum Bischofe der oströmischen Kapitale zu weihen. Der Versuch missglückte. Die Erregung des meletianisch gesinnten Morgenlandes konnte jedoch dadurch nicht gemindert werden, dass Rom nach anfänglichem Widerstreben sich schliesslich doch noch für die Anrechte des Abenteurers Maximus auf das Bistum der östlichen Reichshauptstadt aussprach.[1]) Ein erbitterter Kampf war unvermeidlich. Sein Ausbruch wurde wesentlich gefördert durch — den Umschwung der Gesinnung, welcher seit seinem Einzuge in Konstantinopel bei Kaiser Theodosius eingetreten war: dieser war offen zu den Meletianern übergetreten[2]) und hatte dadurch deren Kampfeslust und Siegesgewissheit nicht wenig belebt und gesteigert. Sie benutzten das für Anfang Mai 381 einberufene Generalkonzil des Orients zur Rache und zur Verdemütigung des ihnen seit der Ordination des Maximus besonders verhassten Alexandriners: die Hegemonie des Orients sollte ihm für immer aus den Händen gerungen werden.

Um einerseits eine neue Opposition der Antimeletianer gegen die Erhebung Gregors von Nazianz auf den Bischofsstuhl der Residenz zu verhindern, andererseits aber auch die Beschlüsse gegen Alexandrien möglichst ungestört und einstimmig fassen zu können, hatte man in kluger Berechnung an die macedonischen und ägyptischen Bischöfe eine verspätete Berufung ergehen lassen.[3]) Der greise Meletius übernahm das Präsidium der von hundertfünfzig orientalischen Bischöfen besuchten Synode, welche nach ergebnislosen Verhandlungen mit den häretischen Macedonianern Gregor das Bistum der Hauptstadt endgiltig übertrug: das noch abwesende

---

1) auf einer römischen Synode; vgl. Rade S. 124f.

2) Am deutlichsten ging dies hervor aus der Thatsache, dass sein General Sapor, von ihm entsandt, die Arianer aus ihren Kirchen im Ostreiche zu vertreiben, in Antiochien die den Häretikern abgenommenen Gotteshäuser dem B. Meletius übergab. Theodoret. V. 2. 3. Ueber das Jahr der Entsendung Sapors (Anfang 381) s. Rauschen S. 89.

3) Dies ergiebt sich a) aus Socr. V. 8: *Μελέτιος δὲ ἐξ Ἀντιοχείας πάλαι παρῆν, ὅτε διὰ τὴν Γρηγορίου κατάστασιν μετεστάλη*; vgl. dazu Socr. V. 5. b) aus Greg. Naz. carm. de vita sua v. 1798 s.:

*Ἦλθον γάρ, ἦλθον ἐξαπίνης κεκλημένοι*
*Αἰγύπτιοί τε καὶ Μακεδόνες . . .*;

sie kamen aber erst nach dem auf der Synode erfolgten Tode des Meletius, vielleicht von Hieronymus rasch benachrichtigt, der zwar damals Gregors Schüler war, aber doch auf der Seite des Paulinus stand. c) aus dem Fehlen einer Nachricht, dass man bei Eröffnung der konziliaren Verhandlungen auf sie gewartet habe. Vgl. Ullmann, Gregorius v. Naz. S. 242.

Alexandrien vermochte diesen Sieg seinen Gegnern nicht mehr zu entreissen. Noch tiefer sollte es aber gedemütigt werden durch zwei Kanones, von denen der erste (can. 2 CP.), wie wir schon im vorigen Kapitel sahen, ihm alle Uebergriffe in fremde Sprengel und Diözesen verbot, um ihm so die Möglichkeit einer jeden Machterweiterung zu nehmen,[1]) der andere aber (can. 3 CP.) ihm seine angemasste Primatialstellung über den Orient nahm und dieselbe, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch faktisch, dem Bischofe von Konstantinopel übertrug: »Der Bischof von Konstantinopel soll den Vorrang der Ehre haben nach dem Bischofe von Altrom, weil seine Bischofsstadt Neu-Rom ist.«[2])

Ob und inwieweit Kaiser Theodosius an der Aufstellung dieses letzteren Kanons zumal beteiligt war, lässt sich nicht genau bestimmen. Möglich wäre es schon, dass er im Hinblicke auf die vergangenen Jahrzehnte des Kampfes zwischen Kaisertum und Orthodoxie jene Rangeserhöhung seines Residenzbischofes gewünscht und veranlasst hätte. Denn seine Vorgänger hatten ihre Niederlagen nicht zum mindesten dem Umstande zuzuschreiben gehabt, dass Alexandrien, fern von dem kaiserlichen Hofe, seiner Beeinflussung und Schmeichelei, sich als starkes Bollwerk der Kirche aufwerfen und erhalten und so eine Opposition erfolgreich durchführen konnte. Wollte darum ein Kaiser die Kirche sich gefügig wissen, dann war es durchaus notwendig, dass ihr Mittelpunkt und ihre Führung sich in möglichster Nähe und Abhängigkeit sowie unter dem grössten Einflusse der höfischen Politik befand, sodass sie jederzeit und einspruchslosdem Willen des Thrones dienst-

---

1) Geradezu auf eine Aufwiegelung der ägyptischen Bischöfe gegen die sehr weitgehende alexandrinische Obergewalt dürfte es wohl der Nachsatz des can. 2 CP. abgesehen haben: *φυλαττομένου δὲ τοῦ προγεγραμμένου περὶ τῶν διοικήσεων κανόνος, εὔδηλον ὡς τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἡ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει, κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὡρισμένα.*

2) Die Partikel *μέντοι* (*τὸν μέντοι Κωνσταντίνου πόλεως ἐπίσκοπον κτλ.*) in can. 3 CP. weist deutlich auf dessen inneren Zusammenhang mit can. 2 CP. hin, ebenso die handschriftliche Ueberlieferung; vgl. Hefele II[2]. 13. Maassen, Gesch. d. Quellen u. Litt. d. kan. Rechts I. 97. Mit Unrecht lässt also auch Vales. in Socr. V. 8 can 2 CP. gegen Meletius v. Antiochien gerichtet sein, weil dieser den Gregor von Nazianz zum byzantinischen Bischofe gemacht habe: dies that er ja mit Zustimmung eben jener Synode, welche can. 2 CP. erliess! — Die beiden Kanones wurden zweifellos vor der Ankunft der ägyptischen und macedonischen Bischöfe erlassen, die wohl deshalb nur von Parteigängern rasch herbeigerufen wurden. Nicht entgegen steht dem, dass die Synodalbeschlüsse erst am 9. Juli unterzeichnet wurden (Mansi III. 557).

bar gemacht werden konnte. Dies liess sich aber nicht besser und sicherer erreichen, als wenn der Bischof von Konstantinopel die Zügel der orientalischen Kirchenregierung in die Hand bekam und Alexandrien aus seiner machtvollen Stellung gestürzt wurde. Auch Theodosius wird dies deutlich eingesehen haben, und er, der damit rechnen musste, auch einmal der willigen Mitwirkung der Kirche zur Ausführung seiner Pläne zu bedürfen, wird bei so günstiger Gelegenheit, bei der das ganze Konzil beherrschenden Abneigung und Erbitterung gegen das anmassende Alexandrien, es sich wohl kaum haben entgehen lassen, eine Macht beseitigen zu helfen, welche auch ihm vielleicht einmal hätte gefährlich werden können, und sich in dem Bischofe seiner Hauptstadt ein gefügiges Instrument kaiserlicher Herrschaft über die orientalische Christenheit zu verschaffen.

Einen gewissen, wenn auch sehr gelinden Einfluss auf die Abfassung des Kanons dürfte auch, wie sich aus der in ihm enthaltenen Begründung erschliessen lässt, das Bedürfnis ausgeübt haben, den veränderten Zuständen Rechnung zu tragen und dem Bischofe der Residenz einen hierarchischen Rang zuzuweisen, welcher der politischen Bedeutung seiner Stadt, seinem öffentlichen Ansehen und seiner einflussreichen Stellung im ganzen Oriente entsprach. Verlangte zwar schon das Interesse der Ordnung und Klarheit in der Kirche eine solche Festsetzung, so waren doch auch höchst wahrscheinlich bereits derartige Wünsche geäussert worden von byzantinischen Bischöfen selbst, welchen die unsicheren Grundlagen ihrer auf blosser äusserer Ehre und wechselnder Macht beruhenden höheren Stellung nicht genügten, sondern ein festes auktoritativ geregeltes hierarchisches Verhältnis erstrebten. Die Erfüllung solcher an sich berechtigter Wünsche nun, welche vielleicht selbst von Kaiser Theodosius geteilt wurden, beeinflusste wohl auch noch manchen der votierenden Prälaten. Doch sei dem, wie ihm wolle; wenn wir auch nicht alle den Kanon vorbereitenden Gründe, Geschehnisse und Praktiken wissen, noch den genauen Gang der synodalen Verhandlungen kennen, — das ist sicher: der dritte Kanon von Konstantinopel war einzig oder doch in erster Linie nur die Folge und der Ausdruck der Opposition gegen das missliebig gewordene Alexandrien.[1])

1) Bereits Le Quien II. 337 hob dies hervor; in neuester Zeit besonders Harnack, Dogmengesch. II³. 99. 263 Anm. 3.

Mit ihm war eine äusserst bemerkenswerte und auffällige Neuerung in der Verfassung der orientalischen Kirche eingetreten. Zunächst war die Zahl der Obermetropoliten erhöht, indem der Bischof von Byzanz in ihre Reihe eingeordnet wurde. Denn es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, dass eine solche Würde für ihn von der Synode geschaffen werden sollte. Er wird ja mit dem Bischofe von Altrom auf eine Rangstufe gesetzt, welcher sicher damals in den Augen des Orientes mindestens eine Stellung einnahm gleichwertig derjenigen, welche wir im Morgenlande in den Obermetropoliten verkörpert finden. Oder was für ein Rang hätte auch sonst dem Bischofe von Konstantinopel durch den Vergleich mit Alt-Rom angewiesen werden sollen, da doch dessen Primat über die Gesamtkirche unmöglich in Betracht kam? — Sodann aber wurde durch den zitierten Kanon die ganze Rangordnung der morgenländischen Patriarchen geändert, indem jetzt Alexandrien, Antiochien und die übrigen Obermetropoliten ein jeder sich mit einer niederen Stufe bescheiden musste; Byzanz iedoch erhielt den zweiten Platz in der Gesamthierarchie, den ersten in der orientalischen zugewiesen.

Zwar behauptet Sohm,[1] dass dem byzantinischen Bischofe durch unseren Kanon das Vorrecht zuteil geworden sei, »als dem römischen Bischofe ebenbürtig ebenfalls an der Spitze der ganzen Christenzeit«, wenn auch an zweiter Stelle, zu stehen, aber eine solche Deutung findet weder im Wortlaute, noch im Zwecke, noch in der Vorgeschichte der synodalen Bestimmung die geringste Stütze. Des Kanons ganze Tendenz zielte ja, wie wir dies schon gezeigt haben, darauf hin, den Uebermut Alexandriens gründlich zu bestrafen, seine sich beigelegte Primatialstellung zu verneinen und dafür dem Bischofe von Konstantinopel die Hegemonie über den Orient zu übertragen. Zu diesem Ende musste nun der byzantinische Bischof einerseits aus den einfachen Bischöfen heraus auf eine der alexandrinischen gleiche hierarchische Stufe, also zur

1) Sohm, Kirchenrecht I. 432. — Aehnlicher Ansicht war bereits der griechische Kommentator Alexius Aristenus, welcher behauptete, dass durch can. 3 CP. der byzant. Bischof »denselben Rang und dieselben Ehren« wie Altrom erhalten habe. Er fand nämlich in der Präposition *μετά* nicht eine Posteriorität des Ranges, sondern nur der Zeit (*τὸ γὰρ ‚μετά‘ ἐνταῦθα οὐ τῆς τιμῆς, ἀλλὰ τοὺ χρόνου ἐστὶ δηλωτικόν· ὡς ἂν εἴποι τις ὅτι μετὰ πολλοὺς χρόνους τῆς ἴσης τιμῆς τῷ Ῥώμης μετέσχε καὶ ὁ Κωνσταντίνου πόλεως.* Migne S. G. CXXXVII. 325). Gegen ihn bereits Zonaras unter Hinweis auf Justin. nov. 130. l. V. tit. 3. und Trull. can. 36. Auch can. 28 Chalc. (vgl. Hefele II². 528) spricht dagegen.

Obermetropolitanwürde erhoben und andererseits auf den ersten Platz unter den morgenländischen »Patriarchen« gestellt werden. Dies geschah durch unsere synodale Festsetzung. Wenn er nun auch, wie wir noch sehen werden, keine Jurisdiktionsgewalt über eine »Diözese« zugewiesen bekam, so war er doch ein eigentlicher Obermetropolit, welcher zudem an Rang alle übrigen orientalischen Obermetropoliten übertraf. Mit einer solchen ihm zugewiesenen Stellung rangierte er nun in der Gesamthierarchie unmittelbar nach dem Bischofe von Rom, und dies war es, was das Konzil im Auge hatte und zum Ausdrucke bringen wollte, als es dekretierte: »Der Bischof von Konstantinopel soll den Vorrang der Ehre haben (direkt) nach dem Bischofe von Rom.« Eigenartig und ungewöhnlich war allerdings die Begründung, welche es dafür vorbrachte; es vergass dabei sozusagen ganz die Tendenz, welcher der Kanon dienen sollte. Aber die gewählte Motivierung schien ihm sicher trefflicher und für Jedermann einleuchtender, und deshalb sagte es: »Konstantinopel ist Neu-Rom.« [1])

Dieser Satz an sich, d. h. abgesehen von seiner Stellung und Bedeutung in unserem Kanon, enthielt die volle Wahrheit: Konstantinopel war in der That ein zweites Rom. Denn von jeher hatten sich die Kaiser alle erdenkliche Mühe gegeben, Byzanz in jeder Beziehung der alten Hauptstadt des Reiches völlig gleichzustellen. Konstantin d. Gr. bereits häufte auf seine Schöpfung alle Privilegien, Rechte und Vorzüge der früheren kaiserlichen Residenz,[2]) soweit nur immer sein Machtgebot sie zu erteilen vermochte, und nahm dabei das ganze Reich in Anspruch, welches zur Bevölkerung und Ausstattung der neuen Hauptstadt beitragen und mithelfen musste.[3]) Stets sah man hinüber nach Rom und all dessen Eigentümlichkeiten, Einrichtungen und Merkwürdigkeiten mussten bei diesem Bestreben einer völligen Gleichstellung beider Orte in einem noch vervollkommneteren Masse in Konstantinopel verwirklicht werden. Letzteres war so in der That, wie auch ein Gesetz[4]) bestimmte, schon zu Konstantins Zeit ein »Neu-Rom«

---

1) Eine Berichtigung verdient noch die andere Bemerkung Sohms (a. a. O.) zu can. 3 CP.: »Auch das Morgenland will sein Rom haben«. Dass gerade ein Bedürfnis nach einer führenden Kirche im Oriente vorhanden war, kann man doch kaum behaupten; das Konzil gab CP. diese Würde nur aus Opposition gegen Alexandrien.

2) Cod. Theod. XVI. 2, 45. Theoph. p. 41. 42. Hergenröther, Phot. I. 5.

3) Niese, Grundr. d. röm. Gesch. S. 233.

4) vom 29. November 330. Cod. Theod. XVI. 2, 45. Socr. I. 16. Ueber die Wahl dieses Namens sehr gut Langen, Gesch. d. röm. Kirche I. 562.

geworden, und zwar derart, dass es seinem Vorbilde nicht nur nicht nachstand, sondern es durch seine günstige Lage an der Schwelle zweier Welten, Reiz des Klimas, äussere Anlage und inneren Ausbau noch weit übertraf.[1]) Und diese Ideen und Bemühungen Konstantins waren auch auf seine Nachfolger übergegangen, welche sie als Richtschnur ihres Handelns benützten und weiterhin bethätigten. So erhielt, um nur Einen Beleg anzuführen, Konstantinopel im Jahre 359 einen Praefectus Urbi, welchem die eigentliche Sorge um die ganze Stadt zufiel.[2]) Diese Massnahme wurde aber getroffen, nicht so fast, um Byzanz den Diözesanhauptstädten des Orients, Alexandrien und Antiochien, gleichzustellen, sondern in der Absicht, es der alten Hauptstadt des Reiches, Rom nämlich, immer mehr zu verähnlichen: da dieses seinen Präfectus Urbi hatte,[3]) so sollte ihm seine Rivalin, Neu-Rom, auch hierin keineswegs nachstehen. So schien in der That Konstantinopel in Allem Alt-Rom ebenbürtig, es war ein vollendetes Abbild jener abendländischen Kapitale, deren äusseres Ansehen — allerdings mitsamt ihrem inneren Verfall und all ihrer moralischen Korruption[4]) — es einst geerbt. Und doch stand letztere unerreichbar höher als Byzanz. Noch umgab die vielbesungene Roma der alte Glanz als Beherrscherin und Mittelpunkt der Erde; noch war sie die Stadt, welche in ihrer glorreichen Geschichte die ganze Entwickelung eines gewaltigen Reiches und all dessen herrliche Ruhmesthaten geschaut; noch galt sie als Sitz echt römischer Weisheit, Kriegskunst und weltbezwingender Tapferkeit. Und dieser Nimbus, unzertrennbar verbunden mit ihren tausendjährigen Mauern, war zu strahlend und von allen zu bewundert, als dass das Ansehen Konstantinopels dagegen mit Erfolg hätte aufleuchten können: Byzanz war um so viel kleiner als Rom, als es grösser war wie die übrigen Städte«.[5])

Auf dieser letzten Thatsache, d. h. auf der theoretischen Rangesgleichheit und der dabei doch bestehenden faktischen Rangesverschiedenheit, fusst nun unser Kanon. Konstantinopel habe als Reichshauptstadt, so ist sein Gedankengang, dieselbe Stellung und Würde wie Rom; dieses sei allerdings noch die erste

---

1) Sozom. VII. 9. Hergenröther, Phot. I. 5.
2) Kuhn, Röm. Verf. I. 181. Vgl. Socr. II. 41. Sozom. IV. 23.
3) Cod. Theod. XVI. 5, 62. Marquardt I². 225.
4) Hergenröther, Phot. I. 4.
5) Suidas bei Baron. a. 330 n. 143.

Stadt und Konstantinopel die zweite. Da nun der Bischof von Rom, entsprechend der politischen Stellung seiner Stadt, die erste Stellung in der kirchlichen Hierarchie einnehme, so gezieme es sich, dass Byzanz in kirchlicher Hinsicht »den Vorrang der Ehre nach dem Bischofe von Alt-Rom«, also den zweiten Platz einnehme. In dieser Weise erklärt bereits der Kirchenhistoriker Sozomenus unseren Kanon, indem er bemerkt:[1]) »Schon damals hatte Konstantinopel nicht nur diese Bezeichnung (Neu-Rom), besass einen Senat, eine Verfassung und ähnliche Regierung, sondern auch die Prozesse seiner Bewohner wurden nach den römischen Gesetzen, wie sie in Italien im Gebrauche waren,[2]) beurteilt, und es war hinsichtlich seiner Rechte und Privilegien in Allem Alt-Rom gleichgestellt.« Noch deutlicher aber erhellt unsere Aufstellung aus dem Kanon 28 der Synode von Chalcedon (451), welcher die Privilegien Konstantinopels wiederholt und aufs Neue bekräftigt. »Mit Recht,« so sagt er, »haben die Väter dem Stuhl der alten Roma wegen ihres Charakters als Kaiserstadt seine Vorrechte eingeräumt,[3]) und durch dieselbe Rücksicht bewogen, haben die 150 Bischöfe (d. h. die Synode von Konstantinopel 381) die gleichen Vorrechte auch dem heiligsten Stuhle von Neu-Rom zuerkannt,[4]) mit gutem Grunde urteilend, dass die Stadt, welche durch das Kaisertum und den Senat geehrt ist (= in welcher Kaiser und Senat residieren), und welche (in bürgerlicher Beziehung) dieselben Vorrechte wie die alte Kaiserstadt geniesst, auch in kirchlicher Hinsicht erhöht werden und die zweite nach jener sein müsse.«[5])

---

1) Sozom. VII. 9: *Ἤδη γὰρ οὐ μόνον εἶχε ταύτην τὴν προσηγορίαν ἡ πόλις, καὶ γερουσίᾳ καὶ τάγμασι δήμων καὶ ἀρχαῖς ὁμοίως ἐχρῆτο· ἀλλὰ καὶ τὰ συμβόλαια κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐν Ἰταλίᾳ Ῥωμαίων ἐκρίνετο, καὶ τὰ δίκαια καὶ τὰ γέρα περὶ πάντα ἑκατέρᾳ ἰσάζετο.*

2) Die Uebertragung des Jus Italicum und der Prärogativen Alt-Roms Cod. Justin. XI. 20; Bestätigung des Jus Italicum Cod. Theod. XIV. 13. Marquardt $I^2$. 90. Anm. 8.

3) Eine ganz unhistorische Behauptung; denn can. 6 Nic. hat weder dem Bischofe von Rom seine Stellung bestätigt (S. oben S. 128 Anm. 2), noch Roms Charakter als Kaiserstadt auch nur irgendwie erwähnt. Der Zweck einer solch unwahren Prämisse ist leicht ersichtlich. Vgl. dazu Harnack, Dogmengesch. $II^3$. S. 100 Anm. 2.

4) Ebenfalls ganz unrichtig. S. oben S. 204 f.

5) can. 28 Chalc.: *καὶ γὰρ τῷ θρόνῳ τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης διὰ τὸ βασιλεύειν τὴν πόλιν ἐκείνην, οἱ πατέρες εἰκότως ἀποδεδώκασι τὰ πρεσβεῖα, καὶ τῷ αὐτῷ σκοπῷ κινούμενοι οἱ ἑκατὸν πεντήκοντα θεοφιλέστατοι ἐπίσκοποι τὰ ἴσα*

Indem nun das Konzil die Primatialstellung des Bischofs von Rom [1]) herleitete aus der Primatialstellung seiner Stadt, wurde damit zum erstenmale ausdrücklich ein Grund hervorgehoben, welcher bisher noch von Niemandem, weder im Oriente noch im Occidente, zur Erklärung der hervorragenden und einzigartigen Bedeutung jener Kirche angeführt worden war.[2]) Wohl hatten andere Männer und Konzilien dem römischen Pontifex ebenfalls die erste Stelle in der Gesamthierarchie zugesprochen, aber niemals war von ihnen als Begründung angegeben worden, was jetzt das Konzil von Konstantinopel feierlich proklamierte: man hatte vielmehr seinen Primat mit der Gründung seiner Kirche durch Petrus in Zusammenhang gebracht und ihm als dem Nachfolger jenes Apostels die erste hierarchische Stelle zugeschrieben. Hatte noch Irenäus die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus als die Gründer »der grössten, ältesten und allen bekannten Kirche« bezeichnet,[3]) so wird bereits unter Cyprian († 258) Petrus allein mit der Gründung der römischen Cathedra in Verbindung gebracht. Denn in einem seiner Briefe schreibt dieser Bischof von Karthago

---

*πρεσβεῖα ἀπένειμαν τῷ τῆς νέας Ῥώμης ἁγιωτάτῳ θρόνῳ, εὐλόγως κρίναντες, τὴν βασιλείᾳ καὶ συγκλήτῳ τιμηθεῖσαν πόλιν καὶ τῶν ἴσων ἀπολαύουσαν πρεσβείων τῇ πρεσβυτέρᾳ βασιλίδι Ῥώμῃ, καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ὡς ἐκείνην, μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ᾽ ἐκείνην ὑπάρχουσαν.* Hefele II². 528.

1) Nach Harnack a. a. O. tritt das besondere Ansehen des römischen Stuhles im 4. Jahrh. hervor: 1) in dem von Konstantin dem röm. Bischofe übertragenen Vorsitze in der Kommission zur Untersuchung der donatistischen Sache (vgl. Hefele I². 199), 2) in der Art, wie sich die im Oriente bedrängten Nicäner an den Bischof von Rom wenden (so selbst Langen, Gesch. d. röm. Kirche I. 425), 3) in dem Ersuchen der Eusebianer, Papst Julius solle die dogmatische Frage entscheiden, 4) in dem Schreiben des Papstes Julius an die Orientalen (Athan. Apol. c. Arian. cc. 25—35), 5) in den Kanones 3 und 5 der Synode von Sardica (Hefele I². 560 ff. 567 ff.), 6) in dem Ersuchen der Antiochener bezw. des Hieronymus an Damasus um ein Urteil in dem antiochenischen Schisma (ep. 16). — Nach Harnack a. a. O. S. 101 Anm. 3 »wissen Socrates und Sozomenus, die in diesem Punkte jeder Parteilichkeit ermangeln und die allgemeine Meinung wiedergeben, nicht anders, als dass der römische Bischof eine besondere Auktorität und eine einzigartige Beziehung zur Gesamtkirche besitzt (s. z. B. Socrat. II. 8. 15. 17. Sozom. III. 8; auch Theodoret's Brief an Leo I.)«. Vgl. dazu Innsbr. theol. Zschr. 1877. S. 662 ff.; in der Rev. des quést. hist. 1873, 1875, 1876 die Aufsätze des Abbé Martin. Funk in Hist.-pol. Bl. 1882. Bd. 89. S. 729 ff. Hauck, Der röm. Bischof im 4. Jahrh. (1881). M. Rade, Damasus, Bischof v. Rom. Freiburg 1882.

2) Funk, Kirchengesch. 2. Aufl. S. 52.

3) Iren. III. 3 will nur die successiones angeben maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae.

über die Häretiker: »navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis orta est«,[1]) und versteht unter dieser »cathedra Petri« und »ecclesia principalis« die Kirche von Rom. Und die Synode von Sardica meinte in ihrem an Papst Julius gerichteten encyklischen Schreiben: »Es sei das beste und passendste, wenn die Priester aus allen Provinzen dem Haupte, d. h. dem Sitze des Apostels Petrus, Bericht erstatteten.«[2]) Auch die Päpste selbst brachten ihre Stellung mit dem hl. Petrus in Verbindung. So schrieb Papst Siricius (384—399): »Wir tragen die Last aller Gedrückten, oder vielmehr in uns trägt sie der heil. Apostel Petrus, welcher uns, die Erben seiner Verwaltung, schützet und stützet.«[3]) Und vor Siricius hatte bereits der bekannte christliche Schriftsteller Optatus von Mileve die römische Kirche als die einzige bezeichnet, welche Petrus zuvor inne gehabt habe, und hatte daraus ihr singuläres Ansehen in der Gesamtkirche abgeleitet.[4]) Es schuf also die Synode von Konstantinopel eine vollständig neue Begründung für die römische Primatialstellung, eine Begründung, wie sie zuvor weder der Occident gekannt, noch auch der Orient jemals ausgesprochen hatte. Sie war das Produkt reiner Erfindung und ward nur konstruiert, um auf diese Weise die Erhöhung Konstantinopels um so geschickter und leichter vor der Oeffentlichkeit zu motivieren. Denn bekleidete Rom in Wirklichkeit nur deshalb die erste Stelle in dem gesamten kirchlich-hierarchischen Organismus, weil es nach der politischen Auffassung und Rangordnung den ersten Platz unter den Städten des Reichs als Kaiserstadt einnahm, dann war es allerdings nur konsequent, dass Konstantinopel als Inhaberin des zweiten Platzes in dem bürgerlichen Rangement, als der Wiederschein und das vollendete Abbild von Altrom — welch letzteres nur die Würde des Alters und, man möchte sagen, der Mutterschaft vor ihm voraus hatte, — »den Vor-

1) Cypr. ep. 55 n. 14. Vgl. auch ep. 52 n. 8: Factus est autem Cornelius episcopus . . ., cum Fabiani locus, id est cum locus Petri et gradus cathedrae sacerdotalis vacaret.

2) ep. Synod. Sardic. ad Jul. pap. I. n. 1: Hoc optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes. Dazu Hefele I². 611.

3) Siric. ep. 1 ad Him. tarrac. n. 1: Portamus onera omnium, qui gravantur, quin imo haec portat in nobis beatus Apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur haeredes. Vgl. über die sonstige Bedeutung dieser Urkunde Rauschen, Jahrb. S. 219.

4) Optat. Milev. de schism. donat. l. II. n. 3—5: Ergo cathedram unicam, quae est prima de dotibus (ecclesiae), sedit prior Petrus . . . Vestrae cathedrae vos originem reddite, qui vobis vultis sanctam ecclesiam vindicare.

rang der Ehre nach dem Bischofe von Rom«, d. h. den zweiten Platz in der kirchlichen Ordnung erhielt.

Mit einer solchen Begründung nun war das Prinzip der Anlehnung der kirchlichen Hierarchie des Orients an die bürgerlichen Verhältnisse in ein neues Stadium eingetreten. Zwar hatte sich, wie wir noch sehen werden,[1]) das Ansehen und die Reihenfolge der älteren Patriarchate derart ausgebildet, dass es ihrer politischen Stellung und Bedeutung genau entsprach. Aber es war dies doch nur in spontanem, aus gerade obwaltenden Zuständen sich bestimmendem Werden geschehen, ohne Kenntnis und bewusste Bezugnahme auf eine entsprechende Idee, welche etwa einer solchen Entwickelung einheitlich zu Grunde gelegen hätte. Dieser faktischen Entwickelung mit ihrem sichtbaren Resultate legte jedoch das Konzil von Konstantinopel eigenmächtig ein Prinzip zu Grunde und wandte dasselbe, es verallgemeinernd, auf die Reichshauptstadt an: der weltliche Rang einer Stadt weist nach seinem dritten Kanon auch in kirchlich-hierarchischer Hinsicht derselben einen höheren oder niederen, den ersten oder letzten Platz an, und deshalb gebührte Byzanz »der Vorrang der Ehre nach dem Bischofe von Rom«.

Befremden kann das Prinzip, welches die Synode in diesem ihrem dritten Kanon aussprach, keineswegs. Denn es war ja nur eine Weiterentwickelung jenes Grundsatzes, welcher schon länger im Oriente in Geltung und Uebung war, dass nämlich die Kirche sich in Allem an die Institutionen des Reiches anzuschliessen habe.[2]) Hatte man sich einst mit ausnahmsloser Regelmässigkeit an die Provinzialeinteilung des Staates angeschlossen und dann auch noch dessen Diözesaneinteilung nachgebildet, so war es nur noch ein kleiner und selbstverständlicher Schritt, wenn man noch weiter ging und in noch engerem Anschlusse dessen politische Rangordnung der Städte auch der kirchlichen Hierarchie zu Grunde legte und nach ihr die Reihenfolge der kirchlichen Würdenträger, speziell den Rang des Bischofs der Reichshauptstadt, bestimmte. Damit war dann die Anlehnung an den Staat vollständig und allseitig vollendet: die Grenzen der bürgerlichen Provinzen und Diözesen bildeten auch die Grenzen gleichnamiger kirchlicher Bezirke; die weltlichen Hauptstädte waren auch die kirchlichen

1) S. unten § 12 d. Abh.

2) So auch Kattenbusch I. 84.

Metropolen von Eparchieen wie Diözesen, und die Residenz des ganzen oströmischen Reiches erglänzte auch als Führerin und Mittelpunkt der ganzen orientalischen Kirche.

Indem aber das Konzil dem Bischofe von Konstantinopel die Würde eines Obermetropoliten verlieh und ihm den ersten Rang in der orientalischen Hierarchie zusprach, übertrug es ihm, wie schon kurz bemerkt, damit kein neues und grösseres Jurisdiktionsgebiet, schuf aber auch keine Stellung, die etwa — von der Rangordnung ganz abgesehen — derjenigen gleichkam, welche die Synode von Nicäa einst dem Bischofe von Aelia (Jerusalem) zugewiesen hatte, indem es ihm die »ἀκολουθία τῆς τιμῆς« zugestand.[1]) Denn Jerusalem blieb trotz der empfangenen Rangeserhöhung seinem Metropoliten immer noch unterstellt, Konstantinopel aber ward aus seinem bisherigen Abhängigkeitsverhältnisse von Heraklea befreit[2]) und trat als vollberechtigter Obermetropolit an die Spitze der orientalischen Hierarchie, indes der Bischof von Heraklea seine Obergewalt über die übrige thrazische Diözese beibehielt. Letzteres ist sicher. Einerseits sagt uns nämlich keine zuverlässige historische Notiz, dass ihm dieselbe genommen sei, andererseits lässt sich das Gegenteil aus Folgendem erschliessen. Auf dem Konzile von Ephesus (431) forderten die beiden Bischöfe Euprepius von Bizya und Cyrillus von Cöle die Väter auf, dafür Sorge zu tragen, dass Bischof Fritilas von Heraklea, welcher auf der Seite des Nestorius stand, keine Anhänger dieses Häresiarchen mehr auf die Bischofsstühle Thraziens befördere.[3]) Da nun von den Antragstellern keineswegs als Grund die Nichtberechtigung des Fritilas hervorgehoben wurde, so darf man wohl mit allem Rechte annehmen, dass die beiden Bischöfe nichts anderes als eine Suspension der noch in Geltung befindlichen Obermetropolitanbefugnisse Herakleas erstrebten.

Waren somit die rechtlichen Beziehungen des Bischofs von Heraklea zur thrazischen Diözese nach dem Konzile von Konstantinopel unverändert geblieben, so ergiebt sich doch andererseits die Exemption des byzantinischen Bischofs einmal aus dem Fehlen

---

1) Vgl. oben S. 151 ff. d. Abh.

2) Nach Kattenbusch I. 85 trat dagegen der byzant. Bischof in dasselbe Verhältnis zu seinem Obermetropoliten, wie Jerusalem zu Cäsarea; er vergleicht diesen Zustand mit Potsdam, welches als Sitz des Oberpräsidenten der Provinz Brandenburg über Berlin, der Reichshauptstadt, steht.

3) Mansi IV. p. 1478. Le Quien, Oriens christ. I. 18 seq.

eines ähnlichen Zusatzes, wie ihn einst das Konzil von Nicäa zur näheren Bestimmung des jurisdiktionellen Verhältnisses zwischen Aelia und Cäsarea auszusprechen für nötig befunden hatte.[1]) Dann aber dürfte die Autonomie der Kirche von Konstantinopel auch aus den Vorgängen auf der Synode ἐπὶ δρῦν vom Jahre 403 hervorgehen. Theophilus von Alexandrien nämlich, dem doch daran liegen musste, diesem Konzile, welches nach seinem Willen die Absetzung des byzantinischen Bischofs Johannes Chrysostomus aussprechen sollte, ein möglichst legitimes Gepräge zu geben, übernahm das Präsidium selbst, und erst nachdem er als erklärter Feind von Chrysostomus rekusiert worden war, übergab er dasselbe — andere Obermetropoliten waren nicht zugegen — dem anwesenden Bischof Paulus von Heraklea.[2]) Hätte Konstantinopel noch jurisdiktionell Heraklea unterstanden, so hätte doch wohl der Alexandriner seinen Gegner durch dessen rechtmässige Behörde vor Gericht ziehen und aburteilen lassen, um so seinem gewaltthätigen Vorgehen wenigstens den Schein der Legitimität zu sichern.

Zwar ist Hefele in seiner Konziliengeschichte[3]) bei der Erläuterung des in Frage stehenden Kanons der Ansicht, dass das Konzil mit der neuen Würde dem byzantinischen Bischofe »zugleich auch die Jurisdiktion über die Diözese Thrazien, an deren Spitze bisher Heraklea stand«, zugewiesen, ihm also auch ein Obermetropolitangebiet übertragen habe. Aber wie wir klar nachzuweisen vermögen, ist diese Ansicht durchaus unbegründet und irrig.[4]) Hefele begründet seine Behauptung mit Socrates h. e. V. 8:

---

1) can. 7 Nic.: τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.

2) Hefele II². 90. 93.

3) Hefele II². 18. — Hergenröther ist in dieser Frage äusserst unklar. Phot. I. 32 ist dem Bischofe von CP. »zwar noch keine grössere Jurisdiktion, aber doch ein Ehrenvorrang (durch can. 3 CP.) zugesprochen« worden. S. 34 aber »erhält er die Leitung des thrazischen Sprengels, welche wenigstens implicite und ohne ausdrückliche Entsetzung des Exarchen von Heraklea dem Byzantiner zugewiesen war«. Ein ähnliches widerspruchsvolles Schwanken ebenda S. 33 und 74. (Die S. 34 Anm. 56 von Hergenröther angeführte Stelle Le Quien p. 9. 10 c. 1 § 17 gilt übrigens von can. 28 Chalc.)

4) Noch weiter als Hefele ging Natal. Alex., der in seiner Hist. eccl. (ed. Bing.) t. VIII. diss. 38. art. IV. zu beweisen suchte, dass CP. durch obigen Kanon die Jurisdiktion über die drei Diözesen Thrazien, Pontus und Asien erhalten habe. Aber seine sämtlichen Gründe bestehen in der Aufzählung einiger Begebenheiten aus dem Anfang des 5. Jahrh., in denen die Bischöfe von CP. zum Teil unter dem Proteste der betr. Gemeinden und dem Hinweis auf die Unrechtmässigkeit der Amtshandlungen (!!) in jene drei Diözesen übergegriffen hatten.

»Die Väter stellten auch Patriarchen auf, indem sie die Eparchieen unter sie verteilten ... Nektarius (damals Bischof von Konstantinopel) erhielt dabei die kaiserliche Stadt und die Provinzen von Thrazien. Helladius, der Nachfolger des Basilius auf dem bischöflichen Stuhle von Cäsarea in Kappadozien, erhielt das Patriarchat der pontischen Diözese, und zugleich mit ihm der Bruder des Basilius, Gregor, Bischof von Nyssa, ebenfalls einer Stadt Kappadoziens, und Otrejus, Bischof von Melitene in Armenien. Das Patriarchat der asianischen Diözese erlangte Amphilochius von Iconium und Bischof Optimus von Antiochien in Pisidien. Die Verwaltung Aegyptens wurde Timotheus von Alexandrien zuerteilt. Die Sorge für die orientalischen Kirchen übergaben sie ihren eigenen Bischöfen, nämlich dem Pelagius von Laodicea und Diodorus von Tarsus, unter Wahrung jedoch der Vorrechte des antiochenischen Stuhles, welchen sie damals dem anwesenden Meletius gegeben hatten.«[1])

Natal. Alex. verwechselt die quaestio juris, ob can. 3 CP. eine rechtliche Grundlage zur Ausübung von Jurisdiktion für die byzant. Bischöfe geschaffen habe, mit der quaestio facti, ob nach dem Konzile von 381 die Bischöfe CP.'s (widerrechtlich) sich eine Jurisdiktionsgewalt angeeignet haben. Ersteres ist entschieden zu verneinen, letzteres ebenso entschieden zu bejahen. — Uebrigens gestehen auch die späteren griech. Kommentatoren Balsamon, Zonaras, Aristenus, welche doch ein Interesse daran hatten, einen recht frühen Rechtstitel für die kirchliche Jurisdiktionsgebiete von Byzanz zu finden, dass erst auf dem Konzile von Chalcedon (451) durch can. 28 die obigen drei Diözesen, damals Exarchate genannt, CP. unterstellt worden seien. cf. Balsamon, Zonaras, Aristenus in can. 2. 3. CP. et can. 28 Chalc. Migne S. G. t. CXXXVII. Auch Hinschius I. 542 behauptet, dass der dem byzant. Bischofe »zugebilligten Ehre auch eine gewisse obere Leitungsgewalt entsprochen habe«. Aus den beiden von ihm angeführten Thatsachen folgt dies aber nicht. Denn wenn die Bischöfe v. CP. auf den in ihrer Stadt tagenden Synoden (vom Jahre 394 bezw. 426), auf welchen auch die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien bezw. nur von Antiochien zugegen waren, den Vorsitz führten, so übten sie nur ein »Recht« aus, welches ihnen als Präsidenten der *σύνοδοι ἐνδημοῦσαι* (u. um solche handelt es sich hier jedenfalls) zustand. Vgl. darüber Hefele II². 532. Zu der Synode von 394 s. überdies noch Hergenröther, Phot. I. 37 f.

1) Socr. V. 8: *καὶ πατριάρχας κατέστησαν, διανειμάμενοι τὰς ἐπαρχίας, ὥστε τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ὑπερβαίνειν. Καὶ κληροῦται Νεκτάριος μὲν τὴν μεγαλόπολιν καὶ τὴν Θρᾴκην· τῆς δὲ Ποντικῆς διοικήσεως, Ἑλλάδιος ὁ μετὰ Βασίλειον Καισαρείας τῆς Καππαδοκῶν ἐπίσκοπος, Γρηγόριος ὁ Νύσσης, ὁ Βασιλείου ἀδελφός· Καππαδοκίας δὲ καὶ ἥδε πόλις· καὶ Ὀτρήϊος ὁ τῆς ἐν Ἀρμενίᾳ Μελιτηνῆς τὴν πατριαρχίαν ἐκληρώσατο. Τὴν Ἀσιανὴν δὲ λαγχάνουσιν Ἀμφιλόχιος ὁ Ἰκονίου, καὶ Ὄπτιμος ὁ Ἀντιοχείας τῆς Πισιδίας. Τὰ δὲ κατὰ τὴν Αἴγυπτον Τιμοθέῳ τῷ Ἀλεξανδρείας προσενεμήθη. Τῶν δὲ κατὰ τὴν ἀνατολὴν ἐκκλησιῶν τὴν διοίκησιν τοῖς αὐτοῖς ἐπισκόποις ἐπέτρεψαν, Πελαγίῳ τε τῷ Λαοδικείας, καὶ Διοδώρῳ τῷ Ταρσοῦ, φυλάξαντες τὰ πρεσβεῖα τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ, ἅπερ τότε παρόντι Μελετίῳ ἔδοσαν.*

Zwar hat bereits de Marca [1]) auf die Konfusion hingewiesen, welche in dieser Stelle des Sokrates liegt; insofern könnte es uns genügen, auf jenes Gelehrten Ausführungen hinzuweisen und damit Hefele's Ansicht als widerlegt zu betrachten. Aber da ein näheres Eingehen auf des Sokrates Angabe zugleich zur Stütze unserer Aufstellungen dient, möchten wir die Beweislosigkeit und innere Unrichtigkeit der zitierten Stelle näher darthun.

Hefele fasst das Wort »πατριάρχης« im Sinne des späteren festumgrenzten Jurisdiktionsverhältnisses, in welchem ein solcher Prälat an der Spitze einer Diözese stand, und spricht deshalb auf Grund der Mitteilung des Sokrates dem byzantinischen Bischofe Thrazien als Jurisdiktionssphäre zu. Aber erstens war der Ausdruck »Patriarch« in der Bedeutung des Oberhauptes einer der fünf Diözesen auf der Synode von Konstantinopel noch gar nicht bekannt,[2]) er kann also von Sokrates nur in einem weiteren Sinne verstanden worden sein. Dies zeigt auch schon die Thatsache, dass für die sämtlichen Diözesen mehrere solcher »Patriarchen« angegeben werden. Dass aber die in Frage stehenden Diözesen nicht geteilt, sondern in alter Einheit verwaltet werden sollten, zeigt der zweite Kanon des genannten Konziles und die Geschichte der nächsten Jahrzehnte, welche überall nur einen Patriarchen über den Diözesen kennt. Zweitens ist der Bericht des Sokrates durchaus verworren und in sich unrichtig. So ist es doch z. B. geradezu unhistorisch, dass erst durch unsern Kanon die »Patriarchen« eingesetzt sein sollen, da doch schon das Konzil von Nicäa, wie wir sahen, ihre Rechte bestätigte und von den »Patriarchen« als von einer lange bestehenden Einrichtung spricht. Wie konnte also dem damaligen Bischofe Timotheus von Alexandrien die Verwaltung der ägyptischen Kirchen erst auf der Synode von Konstantinopel übergeben werden? Ebenso unhistorisch ist sodann die Angabe, dass damals Antiochien »Vorrechte« über die Diözese Oriens erhalten habe, da es doch schon vor dem Nicänum faktische Macht über diese Diözese besass. Wie konnte Sokrates ferner von einem »Patriarchat« über die Diözese Pontus reden, wenn er drei Bischöfe anführt, welche sich in die Verwaltung derselben teilen? Wie konnte ferner den Bischöfen von Laodicea und Tarsus die Diözese Oriens als »Patriarchat« zufallen, da doch unzweifelhaft der Bischof von

1) de Marca, de patriarch. CP. instit. p. 152.
2) Tübinger Quartalschr. 1887. S. 347. Hergenröther, Phot. I. 26. 72 f.

Antiochien sie regierte? Aus diesen Bemerkungen geht zur Genüge hervor, dass Sokrates an der fraglichen Stelle unmöglich objektiv Richtiges verzeichnet, und dass er also allein unmöglich als Beweisquelle herangezogen werden kann.

Nach unserer Ansicht ist der ganze sokratische Bericht nichts weiter als eine Verwechselung bezw. Verschmelzung des zweiten Kanons von Konstantinopel und des theodosianischen Erlasses de restituendis basilicis vom 30. Juli 381.[1]) Bereits unter dem 10. Januar desselben Jahres hatte nämlich der Kaiser in seiner Fürsorge für die Kirche zur Unterdrückung der Häresie ein Gesetz erlassen, wonach »den orthodoxen Bischöfen, welche sich zum nicänischen Glauben bekennen, die katholischen Kirchen allenthalben ausgelierfert werden« sollten.[2]) In Ergänzung dieses Ediktes nun und um allem Zweifel vorzubeugen, bestimmte der Kaiser,[3]) dass nur die Kirchen als orthodox anzusehen wären, deren Hirten mit gewissen Bischöfen in kirchlicher Gemeinschaft ständen; diejenigen, welche ein solches Verhältnis nicht aufzuweisen vermöchten, sollten von ihren Kirchen vertrieben werden. Zum Beweise der Orthodoxie könnten aus den Bischöfen herangezogen werden Nectarius von Konstantinopel, in Aegypten Timotheus von Alexandrien, in der Diözese Oriens Pelagius von Laodicea und Diodor von Tarsus, im prokonsularischen Asien und in der Diözese Asien Amphilochius von Iconium und Optimus von Antiochien, in der Diözese Pontus Helladius von Cäsarea, Otrejus von Melitene und Gregorius von Nyssa, endlich Terentius, Bischof von Scythien, und Martyrius, Bischof von Marcianopolis.[4]) Offenbar hat nun dem Sokrates, wie die Identität der Namen beweist, dieser Erlass vorgeschwebt, welchen er dann inhaltlich mit dem zweiten Kanon des Konzils ver-

---

1) Cod. Theod. XVI. 1, 3. Rauschen, Jahrb. S. 92.

2) Cod. Theod. XVI. 5, 6. Justin I. 1, 2, Rauschen S. 89.

3) Vgl. auch oben S. 184. 187 ff.

4) Cod. Theod. XVI. 1, 3: Episcopis tradi omnes ecclesias mox jubemus, qui unius majestatis atque virtutis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum confitentur ejusdem gloriae, claritatis unius: nihil dissonum profana divisione facientes. Quos constabit communioni Nectarii episcopi Constantinopolitanae ecclesiae, Timothei necnon intra Aegyptum Alexandrinae urbis episcopi esse sociatos. Quos etiam in Orientis partibus Pelagio episcopo Laodiceae et Diodoro episcopo Tarsensi; in Asia necnon proconsulari atque Asiana dioecesi Amphilochio episcopo Iconiensi et Optimo episcopo Antiochensi; in Pontica dioecesi Helladio episcopo Caesareensi et Otreio Melitino er Gregorio episcopo Nyssensi, Terentio episcopo Scythiae, Martyrio episcopo Marcianopolitano communicare constiterit. Hos ad obtinendas catholicas ecclesias ex communione et consortio probabilium sacerdotum oportebit admitti. Omnes

mengte. Er lässt dessen Verbot der »Vermischung der Kirchen« bestehen und hebt gleich diesem die Wahrung der Sonderrechte der antiochenischen Kirche hervor,[1]) verbindet aber diese beiden Glieder durch die Mitteilung der Bestellung von »Patriarchen«. In Wirklichkeit wurde diesen Männern aber kein Jurisdiktionsgebiet zugewiesen, sondern nur, wie aus dem kaiserlichen Erlasse hervorgeht, für ungewisse Zeit die Aufsicht über die Orthodoxie der Bischöfe innerhalb eines gewissen Gebietes übertragen.[2])

Sodann sei gegen Hefele auch noch dieses bemerkt: Das Konzil von Konstantinopel selbst zeigt deutlich, dass es dem Bischofe von »Neu-Rom« keine Jurisdiktion zuerteilen wollte. In seinem zweiten Kanon nämlich spricht es von *»πρεσβεῖα«* der antiochenischen Kirche, welche ihr nach den Satzungen der nicänischen Synode zuständen; es meint also faktische Macht. Bei dem byzantinischen Bischofe aber werden im dritten Kanon nur *»πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον«* genannt, mithin wird, wie aus dieser Gegenüberstellung evident hervorgeht, in letzterem nur ein Rangverhältnis unter den verschiedenen Patriarchen[3]) ge-

---

autem, qui ab eorum, quos commemoratio specialis expressit, fidei communione dissentiunt, ut manifestos haereticos ab ecclesiis expelli, neque his penitus posthac obtinendarum ecclesiarum pontificium, facultatemque permitti. — Beachtenswert die Reihenfolge der Obermetropoliten!

1) Socr. l. c.: *ὥστε τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ὑπερβαίνειν . . . φυλάξαντες τὰ πρεσβεῖα τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ . . .*

can. 2. CP.: *τοὺς ὑπὲρ διοίκησιν ἐπισκόπους ταῖς ὑπερορίοις ἐκκλησίαις μὴ ἐπιέναι . . . φυλαττομένων τῶν ἐν τοῖς κανόσι τοῖς κατὰ Νικαίαν πρεσβείων τῇ Ἀντιοχέων ἐκκλησίᾳ . . .*

2) Uebrigens hat schon Sozom. VII. 9, der entschieden sorgsamer als Sokrates arbeitete und sich gerade für die Regierungszeit des K. Theodosius auf grösseres Quellenmaterial stützen konnte (s. Rauschen S. 2 ff.), den Sokrates gerade in dem fraglichen Punkte berichtigt. Er bringt die Synodalbeschlüsse und fährt dann fort: *καὶ ὁ βασιλεὺς ἐπεψηφίσατο καὶ νόμον ἔθετο, κυρίαν εἶναι τὴν πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ συνεληλυθότων· παραδοθῆναί τε τὰς πανταχῇ ἐκκλησίας τοῖς . . . μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὁμολογοῦσι θεότητα . . . Τούτους δὲ εἶναι τοὺς κοινωνοῦντας Νεκταρίῳ ἐν Κωνσταντίνου πόλει· ἐν Αἰγύπτῳ δὲ Τιμοθέῳ . . ., ἐν δὲ ταῖς περὶ Θρᾴκην καὶ Σκυθίαν πόλεσι Τερεντίῳ τῷ Τομέων, καὶ Μαρτυρίῳ τῷ Μαρκιανουπόλεως.* Also auch nach Sozom. wurden die genannten Gebiete nicht für immer und jurisdiktionell den betr. Bischöfen unterworfen. Die beiden von Sozom. zu- ·t angeführten Namen fehlen bei Socr. l. c.; er teilt deren Gebiet (d. h. also zien) dem byzant. Bischofe zu. Cod. Theod. l. c. hat die beiden Namen.

3) Wenn Rauschen S. 104 meint, dass, falls die *πρεσβεῖα τῆς τιμῆς* doch Macht bedeuten, sich diese auf das ganze Ostreich beziehen müsse, so ist nicht recht ersichtlich.

regelt. Sollte damit aber gleichwohl dem Bischofe von Konstantinopel ein neues Jurisdiktionsgebiet zugewiesen, also die bisherige Diözesaneinteilung umgestossen worden sein, so ist es doch mindestens unbegreiflich, weshalb nicht auch diese tiefgreifende kirchliche Anordnung und Umänderung in den zweiten bezw. dritten Kanon aufgenommen wurde. Konstantinopel bekam also keine Jurisdiktion von der Synode übertragen, sondern sein Bischof musste sich mit der Stellung und Würde eines Obermetropoliten mit dem Range unmittelbar nach dem Bischofe von Alt-Rom begnügen. Allerdings — und hierin hat Kattenbusch völlig Recht [1]) — mussten diese dem byzantinischen Bischofe übertragenen »πρεσβεῖα τῆς τιμῆς« allmählich weitere reale Machtausstattung im Gefolge haben. Denn gar leicht konnten thrazische Metropoliten und selbst der Obermetropolit von Heraklea, überhaupt solche, denen die Leitung der Eparchial- und Diözesansynoden zustand, mit Rücksicht auf die Würde des an diesen Konzilien teilnehmenden Bischofs von Konstantinopel diesem den Vorsitz abtreten und die Leitung der Verhandlungen überlassen. Damit gewann dieser Beziehungen, und schliesslich auch Einfluss auf jene Sprengel, der dann immer mehr ausgedehnt und in berechnender Klugheit festgehalten wurde, bis er endlich einer faktischen Leitung jener Gebiete glich.

## § 12. Der Rang der Städte und der Kirchen.

Es war ein rein natürliches Geschehnis, dass sich im Laufe der Zeit unter den Obermetropoliten eine gewisse Rang- und Reihenfolge ausbildete, welche nach Ansehen und Bedeutung der einzelnen Bischofsstühle sich richtete. Alexandrien und Antiochien mussten dabei wegen ihres hohen kirchlichen Alters und ihrer zeitlichen

---

1) Kattenbusch, Konfessionskunde I. 85. Auch lag, wie Hergenröther, Phot. I. 33 hervorhebt, in der vagen Fassung des Kanons schon die Aufforderung, denselben möglichst weit zu interpretieren. — Im Oriente fand übrigens can. 3. CP. keine Anerkennung bei Alexandrien, im Occidente nicht bei Rom, dessen Bischof er von der Synode überhaupt nicht mitgeteilt wurde (Leon. I. ep. 106 [80] ad Anatol. c. 2). Ersteres gab ihm seine Zustimmung 451 auf dem Konzile von Chalcedon, letzteres erst auf der ersten Lateransynode 1215. Vgl. Hefele II². 19. Hergenröther a. a. O. S. 34f. Ziegler, Geschichte der kirchl. Verfassungsformen S. 180 ff.

Priorität den übrigen Obermetropolitanstühlen voranstehen, welche auf eine weit geringere Zeit des Bestehens und eine nicht so ruhmreiche Vergangenheit zurückblicken konnten. Ueberhaupt, — waren ihre Bischöfe auch vollberechtigte Obermetropoliten zu Beginn des vierten Jahrhunderts geworden, so konnten sie an äusserem Glanze und öffentlicher Bedeutung schon deshalb niemals zu einer der alexandrinischen und antiochenischen ähnlichen Stellung gelangen, weil das Gebiet, welchem sie als »Patriarchen« vorstanden, an Umfang gegen die beiden anderen Patriarchalbezirke bedeutend zurücktrat.[1]) Sie galten darum, wie schon erwähnt, in der öffentlichen Achtung auch nur als »Patriarchen zweiter Klasse«.

Dürfen wir nun aus dem zweiten Kanon des Konzils von Konstantinopel[2]) sowie aus anderen Aktenstücken[3]) Rückschlüsse machen, so hatte sich unter diesen dreien eine Reihenfolge ausgestaltet, wonach die erste Stelle Ephesus einnahm, welchem dann Cäsarea und zuletzt Heraklea folgte.

Ephesus nahm damals zweifellos den ersten Rang unter ihnen ein. Ihm stand eine grosse historische Vergangenheit und ein weitverbreiteter Ruhm zur Seite, welche es hoch über die beiden anderen erhoben. Es war schon lange die vorzüglichste Handelsstadt Asiens, in welcher die Produkte dieses Landes mit denen anderer Völker auf gemeinsamem Markte sich trafen;[4]) es war ein Hauptknotenpunkt jeglichen Verkehres,[5]) welcher von je her wegen des Artemiskultes mit seinen kostbaren Aufzügen, Schaustellungen und wollüstigen Spielen alles zu sich hinzog.[6]) Und zu diesem weltlichen Glanze der Stadt, welcher wohl hauptsächlich, wenn nicht gar allein, der dortigen Kirche ihren hierarchischen Rang

---

1) Vgl. auch oben S. 146.

2) can. 2 CP.: *τοὺς τῆς Ἀσιανῆς ἐπισκόπους . . καὶ τοὺς τῆς Ποντικῆς . . καὶ τοὺς τῆς Θράκης . . . κτλ.* Hefele II². 16.

3) Cod. Theod. XVI. 1, 3. Sozom. VII. 9.

4) Strabo XIV. 1, 21. Rothe, Vorlesungen I. 360. Vgl. G. A. Zimmermann, Ephesus im ersten christl. Jahrh. Leipzig 1874.

5) Vgl. Euseb. h. e. V. 24: *συμβεβληκὼς τοῖς ἀπὸ τῆς οἰκουμένης ἀδελφοῖς.*

6) Kirchenlex. IV². 669. — Ueber den ersten Tempel Plin. n. h. XXXVI. 14, 95; Vitruv. VII. 6; Herod. I. 92; über den zweiten Strabo XIV. 1, 23; Jord. Get. XX. 107; über die *Ἐφέσια γράμματα* (Amulette) Clem. Alex. Strom. V. 8, 46; Stickel, de Ephesiis litteris (Jenae 1860).

und ihre kirchliche Stellung zuwies, kam dann noch die hervorragende Bedeutung, welche seine christliche Gemeinde von je her in der neuen Lehre eingenommen hatte. In ihr hatte Paulus und Timotheus geweilt, Johannes den letzten Abschnitt seines Lebens zugebracht, in den bald beginnenden kirchlichen Zwistigkeiten leitete ihr Bischof die ganze asiatische Bewegung.[1]) Es waren dies ebenfalls Umstände, welche für die erste Zeit wenigstens Ansehen und einen Ruhm auf ihre Kirche legten, welcher sie hoch über die anderen stellte und, wenn auch in sehr gemindertem Glanze, noch fortdauerte, selbst als zwei Jahrhunderte dahingegangen waren und andere Bischöfsstühle in den Vordergrund geschoben hatten.[2])

Cäsarea vermochte zwar keine derartige weltliche und kirchliche Bedeutung aufzuweisen, wenn auch das persönliche Ansehen seines Bischofes Firmilian nicht wenig dazu beigetragen hatte, den höheren Rang seines Bistums zu begründen und zu befestigen.[3]) Aber als alte Residenz der kappadozischen Könige zehrte es noch von dem Ruhme seiner Vergangenheit[4]) und galt so in der öffentlichen Meinung mehr als Heraklea, welches nur auf seinen ehrenden Charakter als Diözesanhauptstadt hinweisen konnte.[5])

Bei den beiden älteren Patriarchalstühlen hatte sich die Reihenfolge derart gestaltet, dass Alexandrien die erste, Antiochien die zweite Stelle einnahm. Wir erkennen dies schon aus dem sechsten Kanon von Nicäa, welcher die beiden Patriarchen in dieser Rangordnung behandelt,[6]) aus dem zweiten Kanon von Konstantinopel, der sie ebenfalls in der Reihenfolge aufführt,[7]) und insbesondere, wie wir im letzten Paragraphen ausgeführt haben, aus der Hegemonie und Primatialstellung Alexandriens, welche sich unter Athanasius über den ganzen Orient erstreckte. Ausserdem bezeugt es uns ausdrücklich Papst Damasus (366—384) in seinem »Decretum

1) Hefele I². 93 ff. Rothe I. 360 f.

2) Litteratur bei Chevalier, Repertoire (Topo-Bibliographie) I. 1008 s.

3) Rothe I. 361. Hefele I². 107 f. 120 f. Kirchenlex. IV². 1505 f.

4) Marquardt I². 365 ff. — Um die Mitte des 5. Jahrh. ändert sich die Rangordnung, indem von da ab Cäsarea vor Ephesus erscheint. S. oben S. 190 Anm. 8 d. Abh.

5) Böcking, Notit. Dignit. Or. p. 134.

6) S. oben S. 115.

7) S. oben S. 174.

de libris recipiendis«,[1]) wie auch einige andere Päpste in ihren uns erhaltenen Briefen.[2])

Doch wie kam es nun, dass diese beiden Kirchen in den ersten Jahrhunderten bereits zu solcher Bedeutung gelangten, und dass sie eine so aussergewöhnliche Stellung über allen anderen Gemeinden besassen? Wie kam es insbesondere, dass Alexandrien gerade die erste, Antiochien aber die zweite Stufe in der orientalischen Hierarchie einnahm?

Das Konzil von Konstantinopel (381) hatte, wie wir sahen,[3]) offen den Grundsatz ausgesprochen (und hinsichtlich der Reichshauptstadt auch danach gehandelt), dass der kirchliche Rang einer Stadt sich richte nach deren kirchlicher Bedeutung: damit war implicite der kirchliche Vorrang von Alexandrien und Antiochien auf deren hervorragende Stellung im staatlichen Organismus zurückgeführt. Im Abendlande dagegen leitete später Papst Leo I. in einem Briefe an Kaiser Marcian[4]) die hohe hierarchische Bedeutung der angesehensten Gemeinden von ihrem Charakter als

---

1) A. Thiel, epist. Roman. Pontif. genuinae. Brunsb. 1868. I. 455 s.: Est ergo prima Petri apostoli sedes Romana ecclesia, non habens maculam neque rugam nec aliquid huiusmodi. Secunda autem sedes apud Alexandriam beati Petri nomine a Marco eius discipulo et evangelista consecrata est. Ipseque a Petro apostolo in Aegyptum directus, verbum veritatis praedicavit et gloriosum consummavit martyrium. Tertia vero sedes apud Antiochiam eiusdem beatissimi Petri apostoli habetur honorabilis, eo quod illic priusquam Romam venisset habitavit, et illic primum nomen Christianorum novellae gentis exortum est. — A. Thiel (De Decretali Gelasii papae de recip. etc. Brunsb. 1866) und J. Friedrich (Drei unedirte Konzilien der Merovingerzeit. Bamberg 1867) haben die Autorschaft des Damasus für das erste Drittel des Dekretum erwiesen. Vgl. auch Hefele II². 618 ff.

2) Z. B. Leo I. (440—461) cf. Jaffé, Reg. Pontif. I². n. 483. Le Quien I. p. 18. — Gelasius (492—496) ep. 26, 5. 7. Thiel, epp. I. p. 400. 402.

3) S. oben S. 206 f. — Aus can. 7 Nic. darf man nicht folgern, dass im Oriente zuerst eine andere Theorie gegolten habe: Jerusalem war eben in einer ganz exzeptionellen Lage. Eine jede Stadt der Welt, die zu dem Erlöser in so engen und heiligen Beziehungen gestanden hätte, wäre, ob klein oder gross, berühmt oder unberühmt, zu kirchlichem Ruhme und hierarchischer Ehrenstellung gelangt. Uebrigens hätte, wenn nach can. 7 das kirchl. Ansehen bestimmend für den hierarchischen Rang hätte sein sollen, Jerusalem doch zweifellos die Primatialstellung im Oriente verdient.

4) Leon. I. ep. 104 c. 3 (Migne S. L. LIV. 993): Non dedignetur (Anatolius, Bischof v. Konstantinopel) regiam civitatem, quam apostolicam non potest facere sedem. Vgl. desselben ep. 106 ad Anat. c. 5. — Vor ihm hatte Papst Innocenz I. (ep. ad Alexandr. epc. Antioch.) bereits geschrieben: unde advertimus, non tam pro civitatis magnificentia hoc eidem (eccl. Antioch.) attributum quam quod prima apostolica sedes esse monstratur. P. Gregor I. schrieb dann später (ep. VI.

»apostolischen Kirchen« ab und wiederholte so, wenn auch in verallgemeinerter Form, eine Ansicht, zu welcher um das Jahr 378 bereits Papst Damasus sich bekannt hatte,[1]) als er das Ansehen der Kirchen von Rom, Alexandrien und Antiochien mit ihrer Gründung durch den Apostel Petrus in Zusammenhang brachte. Der Occident verhielt sich also in dieser Frage gegensätzlich zum Oriente, die Theorieen,[2]) welche beide über den Grund der hierarchischen Vorrechte der älteren Patriarchalstühle aufstellten, wichen von einander ab, und diese Verschiedenheit der Anschauungen musste um so fühlbarer und schärfer hervortreten, nachdem die Synode von Konstantinopel mit ausdrücklicher Berufung auf ihre Theorie dem Bischofe der oströmischen Hauptstadt die Primatialstellung des Orients zugewiesen hatte. An sich war keine dieser Theorieen wahr und zutreffend, aber deshalb doch nicht völlig unrichtig; sie hatten beide ihre Berechtigung, wenn auch nur für den Boden, auf welchem eine jede erstanden war: nur in ihrer Verallgemeinerung, in ihrer Ausdehnung auf die Gesamtkirche lag das Fehlerhafte ihrer Formulierung. Denn einerseits bekleidete der Bischof von Rom in der That nur deshalb seine Primatialstellung im Occidente, weil seine Gemeinde apostolischen Ursprunges und

---

60. Edit. Bened. II. 836): Est tamen aliquid quod nos erga Alexandriam ecclesiam quadam peculiaritate constringit . . . Nam sicut omnibus liquet quod beatus evangelista Marcus a s. Petro apostolo magistro suo Alexandriam sit transmissus, sic huius nos magistri et discipuli unitate constringimur, ut et ego sedi discipuli praesidere videar propter magistrum et vos sedi magistri propter discipulum.

1) S. oben S. 220 Anm. 1. Ueber das Jahr s. Friedrich, Z. Gesch. d. Primates, S. 182. Im Jahre 378 (vgl. Rauschen S. 31 f.) schrieb eine römische Synode an die Kaiser Gratian und Valentinian: Memoratus frater noster Damasus, quoniam in sua causa vestri tenet insigne iudicii, non fiat inferior his, quibus etsi aequalis est munere, praerogativa tamen apostolicae sedis excellit. Coustant I. 528. Bereits Tertullian kennt »apostolische Kirchen« und schreibt ihnen eine besondere Bedeutung in der Kirche zu, aber er beschränkt diesen Titel nicht auf Rom, Alexandrien und Antiochien; vgl. de praescr. c. 36: Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesidentur — Corinthum — Philippos — Thessalonicenses — Ephesum — Romam. Zuvor (c. 20) hatte er allerdings alle Kirchen als apostolisch bezeichnet: Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes; sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Später (c. 21) sagt er dann: Quid autem praedicaverint (apostoli) — non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi apostoli condiderunt. De virgin. vel. c. 2: eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt. Vgl. Sohm I. 350 f. Kraus, Realencycl. I. 68.

2) Mit Recht bemerkt darum Hinschius I. 541 Anm. 2, dass Stellen wie die S. 220 Anm. 4 zitierten, »nur die Auffassung ihrer Urheber und die kirchliche Tradition« bewiesen.

er der Rechtsnachfolger des Apostelfürsten Petrus war,[1]) und andererseits hatten es die Kirchen von Alexandrien und Antiochien nur deshalb zu einer so bevorrechteten Stellung bringen können, weil ihren Städten eine so weitgehende Bedeutung im Reichsverbande zukam. Deshalb war es auch durchaus unrichtig und unhistorisch, dass die byzantinische Synode (381) unter orientalischem Gesichtspunkte die Stellung der römischen Gemeinde betrachtete und begründete, — durchaus unrichtig und der faktischen Entwickelung keineswegs entsprechend aber auch, dasss die Päpste die ihren Primat begründende Ursache auch zur Erklärung der hierarchischen Bedeutung der beiden morgenländischen Patriarchalstühle von Alexandrien und Antiochien in Anwendung brachten. Letzteres ergiebt sich schon aus folgender Erwägung:

Es ist eine unbezweifelte Thatsache, dass die Apostel nicht bloss die Kirchen von Alexandrien und Antiochien gründeten, sondern dass noch eine ganze Reihe anderer Städte direkt ihnen die Entstehung ihrer christlichen Gemeinden verdankte. Sehen wir von anderen einmal ganz ab, — Tertullian bezeichnet ausdrücklich als »apostolische Kirchen« Korinth, Philippi, Thessalonich und nennt sie neben Ephesus und Rom als solche, welche man zur genauen Fixierung und zum Beweise der von den Aposteln gepredigten Lehren heranziehen müsse.[2]) Nach konsequent römisch-abendländischer Theorie hätten alle diese Kirchen auch eine besondere hierarchische Stellung einnehmen müssen, in Wirklichkeit weiss aber die Geschichte nichts davon zu berichten, und nicht einmal Rom selbst, in dessen Machtbereich doch diese Kirchen lagen, fand sich — gleich dem Konzile von Nicäa dem Bischof von Jerusalem gegenüber — veranlasst, ihnen ob ihrer apostolischen Gründung einen hierarchischen Vorrang zuzusprechen.[3]) Diese Gemeinden gelangten eben niemals zu der Bedeutung eines Alexandrien und Antiochien trotz des gleichen apostolischen Ursprunges, indes andere Kirchen, welche nicht in der Lage waren eine Apostolizität nachzuweisen, wie Karthago, es zu einer führenden Stellung und zu hervorragender hierarchischer Bedeutung zu bringen verstanden. — Ueberdies macht auch folgendes die occi-

---

1) Vgl. die oben S. 208f. angeführten Belegstellen.

2) S. oben S. 221 Anm. 1.

3) Auf die spätere Erhebung Thessalonich's zum päpstlichen Vikariate über Illyrien kann man nicht hinweisen, da dieselbe aus rein praktischen Gründen erfolgte. Vgl. übrigens darüber Rauschen S. 473—475.

dentale Theorie sehr unwahrscheinlich: Viele andere Bischofsstühle, welche niemals zu irgendwelchem Ansehen gelangt sind, verdankten ihre Errichtung viel unmittelbarer einem Apostel als diejenigen von Alexandrien und Antiochien;[1]) denn nur in sehr weitem und uneigentlichem Sinne kann man einen Apostel den Gründer dieser beiden Gemeinden nennen, da in Alexandrien der Apostelschüler Markus predigte[2]) und in Antiochien eine Gemeinde durch flüchtige Christen aus Jerusalem bereits ins Leben gerufen war, als Petrus im Jahre 37 dort ankam und die Leitung derselben übernahm.[3]) — Sodann bleibt von römisch-occidentalem Standpunkte aus die hierarchische Reihenfolge der beiden Patriarchalsitze völlig unerklärt, zumal wenn man die Ansicht des Papstes Damasus, welcher die Ursache der universal-kirchlichen Bedeutung Antiochiens und Alexandriens in ihrer Eigenschaft als »petrinischen Stühlen« findet, zu Grunde legt. Denn da keine der beiden Kirchen auf unmittelbare Gründung durch Petrus Anspruch erheben kann, so wäre doch mit Fug und Recht zu erwarten gewesen, dass diejenige den ersten Platz eingenommen habe, welche Petrus wenigstens besucht und sieben Jahre hindurch geleitet hatte,[4]) und das wäre Antiochien. Aber gerade zum Gegenteile hat sich die hierarchische Entwickelung gestaltet: Alexandrien, welches Petrus niemals betreten und niemals regiert hat, ist unbestritten die erste Kirche des Orients und überragt weit Antiochien. Also kann unmöglich die occidentale Theorie für die hierarchische Entwickelung des Orients Geltung haben, und andere Gründe müssen für die dortige kirchliche Entfaltung und Reihenfolge massgebend gewesen sein.

Offenbar haben hier das breite öffentliche Ansehen und die universal-politische Bedeutung der Städte Alexandrien und Antiochien die Stellung und Rangstufe ihrer Kirchen beeinflusst, ja insofern völlig bestimmt, als sie allein das Zusammentreffen der verschiedensten, eine grosse hierarchische Entwickelung bedingenden und fördernden Ursachen ermöglichten und ein erfolgreiches, Macht und Ehre bringendes Zusammenwirken derselben verstat-

1) Z. B. Samaria (Act. Apost. VIII. 14), die paulinischen Gemeinden in Galatien u. s. w.

2) Euseb. h. e. II. 15. 16. III. 39. V. 8. VI. 25.

3) Act. Apost. VIII. 4; XI. 19 ss. Kirchenlex. I². 941 f.

4) Litteratur darüber bei Kraus, K.-G. S. 50.

teten.[1]) Insofern beruhte die Theorie des Morgenlandes auf einer anscheinend unanfechtbaren Grundlage und auf leicht ersichtlichen »Thatsachen«, wenn auch durchaus keine Berechtigung bestand, aus diesen »Thatsachen« ein die ganze Hierarchie normierendes Prinzip zu abstrahieren und auszusprechen, welches ihnen niemals als solches zu Grunde gelegen hatte.

Betrachten wir nun noch kurz diese Umstände und Geschehnisse, welche den beiden Obermetropolitankirchen ihre so hochbedeutsame Stellung sicherten.

Alexandrien war das Zentrum der gesamten jüdischen Diaspora.[2]) Als nun Markus dort das Evangelium predigte und dasselbe grossen Anklang auch unter der Judenschaft gefunden hatte,[3]) erwies sich deren Zahl dem Christentume nicht wenig günstig. Ganz Aegypten, insbesondere aber seine Hauptstadt,[4]) ward der fruchtbarste Boden, auf welchem die Christen in ergiebigster Fülle erstanden. Das Judentum und Heidentum wurde immer mehr verdrängt, das Christentum trat an ihren Platz und behauptete allmählich die Stellung und Stärke, welche jene bisher in Alexandrien eingenommen hatten. Dieses so glänzende Emporblühen, welches der ägyptischen Metropolis wohl bald die zahlreichste Gemeinde sicherte, musste aber auch ihrem Bischofe ein nicht zu unterschätzendes Ansehen und eine nicht geringe Auktorität unter all seinen Amtsbrüdern verleihen. Dazu kam dann noch die allgemeine Achtung und Verehrung, welche seiner Gemeinde gezollt wurde, weil sie im Auftrage des ersten der Apostel ins Leben gerufen und von einem ihm so nahestehenden Schüler geleitet worden war. Dieser Umstand flösste allerwärts Ehrfurcht ein, welche zumal bei dem Umsichgreifen der christlichen Lehre jene Kirche besonders ehrwürdig machte und sie mit sehr hohem Ansehen umgab. Und dieses Ansehen musste nicht wenig wachsen durch die schnellen und herrlichen Erfolge des Christentums in ganz Aegypten. Ueberall erhoben sich christliche Gemeinden, alle von Alexandrien gegründet und alle in Alexandrien ihren Ursprung

---

1) Vgl. auch Harnack, Dogmengesch. II³. 99. Friedberg, K.-R. S. 27 Anm. 2. Sohm I. 351.

2) Duchesne, Origines du culte chrét. p. 1 ss.

3) Euseb. h. c. II. 16. Hieronym. de vir. illustr. c. VIII.

4) Dies ergiebt sich aus dem Barnabasbrief sowie aus dem Umstande, dass die beiden grossen Gnostiker Basilides und Valentin sich dort niederliessen; vgl. Müller, Kirchengesch. I. 50 f.

dankbar verehrend. Alle gruppierten sich deshalb um dessen Bischof und blieben in diesem Abhängigkeitsverhältnis, selbst als sie z. T. zu einer anderen bürgerlichen Provinz gehörten.[1]) So hatte zu Anfang des vierten Jahrhunderts Aegypten mit Libyen und Pentapolis an hundert Bischofssitze (von den sog. Chorbischöfen ganz abgesehen), welche alle dem alexandrinischen unterstanden[2]): eine Zahl von Suffraganen, welche ihm die höchste hierarchische Machtstellung im Oriente sicherte.

Sodann musste auch, und zwar zu nicht geringer Mehrung des Ansehens der alexandrinischen Kirche, die rein bürgerliche Bedeutung der Stadt immer mehr auf den dortigen Bischof hinüberfliessen, zumal als dieser in hierarchischer Beziehung eine Rolle zu spielen anfing. Alexandrien galt ja in vorkonstantinischer Zeit als die zweite Stadt des grossen römischen Reiches, die erste des Orients und unbestritten als die erste Handelsstadt der Welt.[3]) Nicht nur war es der Mittelpunkt der Gelehrsamkeit für die griechisch redenden Juden, sondern auch der Hauptsitz der Wissenschaften für die damalige Zeit überhaupt. In seiner berühmten Bibliothek[4]) ruhten die wertvollsten Bücherschätze der Welt, das berühmte Museum war der Brenn- und Sammelpunkt aller irdischen Weisheit, der Aufenthaltsort der erleuchtetsten Männer.[5]) Ganz Aegypten hatte dort seinen obersten Gerichtshof[6]) — alles Umstände, welche

---

1) Euseb. VII. 6. cf. VII. 24. Duchesne p. 18.

2) Athanas. Apol. contr. Arian. c. 1 (Migne S. G. t. XXV. p. 248. 373). Alexandri ep. encycl. ap. Socrat. I. 6.

3) Strabo 17 p. 797. 798: *μέγιστον ἐμπορεῖον τῆς οἰκουμένης*. Dio Chrys. or. 32 ad Alex. I. p. 669 R.: *ἡ γὰρ πόλις ὑμῶν τῷ μεγέθει καὶ τῷ τόπῳ πλεῖστον ὅσον διαφέρει καὶ περιφανῶς ἀποδέδεικται δευτέρα τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον*. Ammian. Marc. XXII. 16, 7. Flav. Joseph. de bell. Jud. IV. 11, 5. Lumbroso, L'Egitto dei Greci et dei Romani (1882) p. 86 stellt fest, dass bei allen Schriftstellern des 1.—3. Jahrh. Alexandrien den ersten Platz nach Rom einnehme; der ordo urbium nobilium des Ausonius (Migne S. L. XIX. 869) hat zuerst die Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Karthago, Antiochien, Alexandrien, Trier. Vgl. Jahrb. des k. deutsch. archäol. Instituts. Ergänzungsheft 1888. I. S. 24f. Ferner J. Jung, Grundr. d. Geographie von Italien und dem Orbis Romanus (Handb. der klass. Altertumswiss. III. 3, 1) München 1897. 2. Aufl. S. 163 ff.

4) Pauly-Wissowa, Realencycl. III². 409—414.

5) Mommsen, Röm. Gesch. V. 582. Nach K. Müller, Kirchengesch. I. 127 hängt die Stellung Alexandriens (um 200) nicht sowohl an der politischen Bedeutung der Stadt, sondern viel mehr an ihrer Stellung als geistiger Vormacht, als des Vororts der hellenischen Kultur des Ostens.

6) Strabo 17 pg. 797. Marquardt I². 453.

das Ansehen des alexandrinischen Bischofs nicht nur in Aegypten, sondern auch im ganzen Oriente erhöhten.

Dazu kam dann noch der Ruhm der Katechetenschule, welche dort schon in den ersten christlichen Zeiten erblühte und von deren Ruf, noch gehoben und verstärkt durch den ihrer gefeierten Lehrer, die ganze Welt wiederhallte. Pantänus, Klemens, Origenes, Dionysius der Grosse u. s. w. lehrten dort, sammelten die wissbegierige Jugend aus aller Welt um sich und mehrten durch ihre begeisternden Vorträge den Ruhm der Schule, der Stadt und ihres Bischofs.[1]) Und des letzteren Stellung musste um so mehr hervortreten, und der ihn umgebende Glanz um so blendender erstrahlen, weil das an grösseren und berühmten Städten arme Aegypten [2]) ihm keinen Rivalen bot, welcher ihm wegen des Ansehens seiner Stadt auch nur einigermassen gleichberechtigt gegenübertreten konnte und den Ruhm seiner Stellung damit in etwa minderte.

Nicht das wenigste aber verdankte die Bedeutung des Bischofsstuhles von Alexandrien seinem öffentlichen Ansehen und seiner anerkannten Auktorität als Hort und Schirm der Orthodoxie. Die wahre Lehre unbefleckt erhalten und den Irrtum aufgedeckt und bekämpft zu haben, war ein stolzer Vorzug, ein ehrender Ruhmestitel in der damaligen Zeit, welcher eine Fülle von Ansehen, Ehre und Einfluss auf seinen Träger häufte und ihm die Verehrung der Mit- und Nachwelt sicherte. Alexandrien hatte sich nun stets als Hüterin des Glaubens, als siegreiche Bekämpferin des Irrtumes bewährt. Sehen wir von seiner korrekten Stellung in den Osterfeststreitigkeiten ganz ab[3]) — sein Bischof Demetrius hatte sich gegen die gefährlichen Lehren des Origenes erhoben und dieselben, umgeben von seinen Bischöfen, auf zwei Synoden feierlich verurteilt.[4]) Dionysius d. Gr. bekämpfte den Chiliasmus, welchen ein ihm unterstehender Bischof gelehrt, und er hatte den Erfolg, den Hauptverfechter der Irrlehre dieselbe widerrufen zu sehen.[5]) Gegen den Sabellianismus erhob derselbe Bischof sich auf einer Synode zu Alexandrien (261),[6]) und infolge von Alter und Kränklichkeit gehindert, an den Konzilien (264—269) gegen den häretischen

1) Hieronym. de vir. illustr. c. XXXVI. Vgl. oben S. 195.
2) Vgl. Kuhn, Röm. Verf. II. 500—508. Marquardt I². 450ff.
3) Hefele I². 100. Duchesne, Orig. p. 18.
4) Im Jahre 231. Hefele I². 106.
5) Euseb. VII. 24 Ende. Dittrich, Dionysius d. Gr. S. 69ff.
6) Kraus, Kirchengesch. S. 95.

Bischof von Antiochien, Paul von Samosata, teilzunehmen, verteidigte er schriftlich den rechten Glauben und mahnte die Gemeinde von Antiochien, denselben immer zu bewahren.[1]) Bischof Petrus setzte im Jahre 306 den Meletius von Lykopolis als Schismatiker ab,[2]) Bischof Alexander erhob sich machtvoll gegen die unchristliche Lehre des Arius und belegte sie und ihre Anhänger mit dem Anathem.[3]) Nie war einer seiner Oberhirten mit der Makel der Häresie befleckt,[4]) und so erglänzte es in der Gesamtkirche als eine Leuchte der Orthodoxie: der höchste Ruhm und das weiteste Ansehen waren der Lohn und die unausbleibliche Folge. Und in den arianischen Streitigkeiten senkte sich neue Macht über seine Kirche. Seine Theologie errang sich auf dem Nicänum den Sieg und damit die Führerschaft über die ganze orientalische Orthodoxie. Alles scharte sich willig um seinen Heldenbischof Athanasius, dessen Wort Bischöfe und Provinzen beherrschte, und ruhmbedeckt ging es hervor aus diesem Kampfe gegen Kaisertrotz und Irrtum: Alexandrien hatte eine Primatial- und Grossmachtstellung im Morgenlande erlangt, welcher alle Kirchen sich beugten und vor der selbst herrschgewaltige Cäsaren erzitterten.[5]) So stand sein Bischof ganz einzig im ganzen Oriente da. An Klang des Namens, an Ansehen des bischöflichen Sitzes, an Bedeutung der Stadt, an Grösse und Umfang der Gemeinde, an Macht über zahlreiche Untergebene, an Verdienst um die Kirche kam ihm Niemand gleich: deshalb behauptete er den ersten Rang unter den orientalischen Prälaten.

Nach ihm kam der Bischof von Antiochien. Auch in dieser Stadt, in welcher schon ihre Gründer viele Juden angesiedelt hatten,[6])

---

1) Euseb. VII. 27. 28. 30. Hefele I². 136.

2) Hefele I². 147. 343 ff.

3) Hefele I². 266—272.

4) Ueber eine nur materielle Häresie Dionysius' d. Gr. vgl. (gegen Kraus, K.-G. S. 95) Hefele I². 255. Dittrich a. a. O. S. 91. Ueber seine zweifelhaft• Stellung zur Apokalypse s. Tiefenthal, die Apokal. d. hl. Johannes, S. 28—30.

5) So Kaiser Valens, dem das über Athanasius verhängte Exil gefährlich zu werden drohte; vgl. Socr. IV. 13. Sozom. VI. 12: *τῶν ἐπαινούντων αὐτὸν πολλῶν ὄντων, τὴν κίνησιν ὑφορώμενον, μή τι νεωτερίσωσιν ἐπὶ βλάπῃ τῶν κοινῶν πραγμάτων.*

6) Strabo XVI. 2, 4. Flav. Jos., Antt. XII. 3. Antiochus Epiphanes überwies ihnen sogar die ehernen Gefässe, die er im Tempel zu Jerusalem weggenommen hatte. Flav. Jos., Bell. Jud. VII. 3, 3. Die Juden waren eine gens foecundissima und wurden deshalb zu Bevölkerungszwecken gern herangezogen. Mommsen, Röm. Gesch. V. 489. 457. Duchesne l. c. p. 1 ss.

hatte sich sehr bald eine Gemeinde und zwar von Judenchristen gebildet,[1]) welche dann nach eifriger Thätigkeit des Paulus und Barnabas in einer sehr grossen Zahl von Heidenchristen einen starken Zuwachs bekam: sie wurde die Stammkirche der Heidenchristen.[2]) Aber gar bald trat sie deshalb von selbst in einen gewissen Gegensatz zu einem Teile ihrer Glieder und zu den judenchristlichen Gemeinden überhaupt,[3]) und diese Spaltung und Trennung in ihrem eigenen Schosse verhinderte für die erste Zeit ein Aufblühen der Gemeinde. Als es begann, hatte Alexandrien sich fast schon seine hervorragende Stellung gesichert. Aber was sich so durch inneren Zwiespalt und Uneinigkeit Antiochien an seiner Stärke und seinem öffentlichen Ansehen schadete, das wurde wieder eingebracht durch den dortigen siebenjährigen Aufenthalt des Apostelfürsten Petrus, welcher während dieser Zeit jene Kirche leitete.[4]) Einen Apostel als Hirten und Bischof an der Spitze gehabt zu haben, war ja der Ruhm einer Gemeinde und ihr höchstes Ansehen bei allen übrigen Kirchen. Und die Heiligkeit und Würde dieses Glaubensboten blieb haften an jenem Orte, jener Gemeinde; späteren Jahrhunderten selbst war diese Stätte, welche sein Fuss betreten und der Hauch seines Mundes geweiht hatte, noch besonders ehrwürdig und heilig. Und dieser Umstand war es mit, welcher Antiochien eine so hohe Stellung im Gesamtbereiche der alten Kirche zuwies. War es schon früher der Mittelpunkt mehrerer Provinzen, so musste dieses öffentliche Ansehen seines bischöflichen Stuhles sich in noch weitere Macht und Jurisdiktion umsetzen und deren Inhaber den höchsten Würdenträgern der orientalischen Kirche zugesellen.

Sodann aber trug, in der Folge besonders, als auch andere Kirchen zu Ansehen und Ehren sich emporgeschwungen hatten, auch der bürgerliche Rang und Charakter der Stadt nicht wenig dazu bei, die Stellung ihres Bischofs zu erhöhen. Ja, man darf und muss behaupten, dass geradezu diese bürgerliche Bedeutung des Ortes wie bei Alexandrien so auch bei Antiochien es war, welche

---

1) D. B. Haneberg, Geschichte der bibl. Offenbarung, 1850. (1. Aufl.) S. 419.

2) Kirchenlex. I². 942.

3) Act. Apost. c. XV. Paul. ep. ad Galat. II. 15.

4) Euseb. III. 22. Chrysost. in s. Ignat. homil. ed. Montfauc. II. 597. Vgl. A. Harnack, Die Zeit d. Ignatius u. d. Chronologie d. antioch. Bischöfe. Leipzig 1878.

jenen beiden Kirchen ihre glanzvolle Stellung überhaupt schuf und dann im Gange der Jahrhunderte noch ständig stützte und förderte. Denn der weltliche Ruhm, die soziale und bürgerliche Bedeutung dieser Städte nur war es, was die Apostel veranlasste, dort persönlich (bezw. in Alexandrien durch einen Abgesandten) das Evangelium zu verkünden, und dieselben Umstände und Gründe — und zwar nur sie — waren es, welche dem religiösen Ruhme und kirchlichen Vorzuge erst seine volle Bedeutung, öffentliche Anerkennung und vielbewunderten Glanz zu verschaffen vermochten. Kleineren und unbekannteren Städten, in welchen ebenfalls ein Apostel die christliche Gemeinde gegründet hatte, war es ganz unmöglich, diese ehrenbringende Thatsache gebührend zu verwerten und aus ihr, gleich Alexandrien und Antiochien, ähnlichen Ruhm und weithinreichendes Ansehen fliessen zu lassen über ihre Kirche. Ehre und Stellung der Stadt war so gleichsam der Hintergrund, auf welchem sich, je nach seiner Schönheit und gepriesenen Grossartigkeit der kirchliche Ruhm um so strahlender und wirkungsvoller abhob, — der Massstab aber auch, nach welchem der Rang der orientalischen Kirchen sich richtete.

Antiochien war nun die dritte Stadt [1]) des römischen Reiches, an Einwohnerzahl nur von Rom, Alexandrien und Seleucia am Tigris übertroffen.[2]) Im ganzen Imperium berühmt ob seiner herrlichen Anlagen, hatte auch die kaiserliche Gunst es nicht vergessen, sondern mit prachtvollen Tempeln, Basiliken und Bädern geschmückt.[3]) An Handel und Reichtum stand es Alexandrien gleich,[4]) durch den Glanz seiner berühmten Männer hatte es bereits zu Cicero's Zeit alle übrigen Städte übertroffen.[5]) In ihm residierten die Kaiser, wenn sie im Oriente weilten, und regelmässig die Statthalter von Syrien. In ihm wurde die Reichsmünze für den Osten geschlagen und befand sich eine der drei Reichswaffenfabriken, es war eine freie, unter eigenen Gesetzen stehende

---

1) Flav. Joseph., Bell. Jud. III. 3.

2) Le Quien II. 669 n. 1. Nach Chrysost. hom. 42 in Ign. hatte sie 200 000 Einwohner, worunter offenbar Sklaven und Kinder nicht mitgezählt sind; vgl. V. Schultze, Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums. Jena 1887. I. 19. Ueber die Ausdehnung und den Umfang der Stadt s. A. Hug, Studien aus d. klass. Altertum. Erstes Heft (Freib. 1881). S. 137.

3) Mommsen, Röm. Gesch. V. 458. Kirchenlex. I². 941. — Bekannt war es durch den Hain und Lustort Daphne. Vgl. Hug a. a. O. S. 138. 140f.

4) Ammian. Marc. XIV. 7. Marquardt I². 416 Anm. 13.

5) Cicero pro Archia p. c. III.

Stadt.[1]) Diese Umstände mussten auch auf das kirchliche Gebiet hinüberspielen und Antiochien eine der ersten Rangstufen einnehmen lassen. Als Rivalin um den ersten Platz konnte ihm nur Alexandrien gegenüberstehen, und dieses siegte durch die Grösse seiner Gemeinde, durch die Zahl der von ihm abhängigen Kirchen und Bischöfe,[2]) durch den Glanz seiner katechetischen Schule, durch die primäre Stellung und bürgerliche Bedeutung der Stadt und nicht zum letzten durch seinen Ruhm als Hort der Orthodoxie. Gerade in diesem Punkte ragte es weit über Antiochien empor, welches hinsichtlich der Rechtgläubigkeit seiner Oberhirten nicht tadelfrei dastand. Und gerade dieses wirkte zu dessen grösstem Nachteile in den Augen des Orients. Denn Häresie war der schwärzeste Schatten, welcher sich über einen Bischofsstuhl senken konnte, er minderte ihm Ansehen und öffentliches Vertrauen und gab Anlass zu Geringschätzung und Zweifel. Hatte sein Bischof Fabius bereits um das Jahr 250 durch seine Hinneigung zum Novatianismus die christlichen Gemeinden in schweres Aergernis versetzt,[3]) so war es Paul von Samosata, der von uns schon öfters genannte Bischof, welcher die ärgste Schädigung der antiochenischen Kirche herbeiführte. Denn er hatte die Gottheit des Sohnes und des hl. Geistes, sowie deren Homousie mit dem Vater geleugnet, sein Leben als Bischof war nicht immer einwandsfrei, und so gab er der orientalischen Kirche den schwersten Anstoss. In heiliger Entrüstung erhob sich diese gegen jene blasphemischen Lehren, enthüllte auf drei zu Antiochien abgehaltenen Synoden alle Schandthaten des unwürdigen Oberhirten, verurteilte ihn samt seinem Irrtume und nahm ihm den geschändeten bischöflichen Stuhl.[4]) Damit war zwar der kirchliche Frieden wieder eingekehrt und die religiösen Unruhen beigelegt, welche mehrere Jahre lang den Orient in Aufregung und Erbitterung gehalten hatten; nicht aber war der alte Ruhm und Einfluss wiederhergestellt, welcher Antiochien vorher umgeben. Die Häresie des Bischofs hatte sie getrübt und ge-

---

1) Plin. n. h. V. 79. Evagr. II. 12. Die Freiheit hatte sie von Pompejus erkauft, Marquardt I². 77. Anm. 12. Ueber ihren Senat Kuhn, Röm. Verf. I. 247. Marquardt I². 184 Anm. 1.

2) Auch war die Macht des Alexandriners in sofern grösser, als er die ihm unterstehenden Metropoliten und deren Suffragane, der B. v. Antiochien aber nur die Metropoliten ordinierte. S. oben S. 138 d. Abh. — M. Treppner, Das Patriarchat v. Antiochien von s. Entstehen bis zum Ephesinum 431. Mainz 1891.

3) Euseb. VI. 46. Dittrich, Dionys. d. Gr. S. 54 ff.

4) Hefele I². 135—143.

schmälert, und nur allmählich konnte die »Königin Syriens« wieder zu ihrem früheren Ansehen gelangen. Es ward ihr dies um so schwerer, als vielleicht manche der grossen und bekannten Städte der Diözese Oriens, welche wegen ihrer kirchlichen Stellung und der errungenen hierarchischen Macht bis dahin schon ihre Bedeutung und ihren Ruhm abgeschwächt bezw. ein helles Aufstrahlen desselben (ähnlich dem von Alexandrien) verhindert hatten, nach solchen betrübenden Vorgängen sie an Glanz übertrafen und — wenn auch nur für eine kürzere Zeit — eine einflussreichere Stellung behaupteten. Alexandrien jedenfalls hatte aus dieser Erniedrigung Antiochiens den grössten Nutzen gezogen: sie wurde die Ursache und Grundlage, auf welcher eine neue Erhöhung ägyptischen Ruhmes und Ansehens sich aufbaute.

Das Konzil von Konstantinopel (381) hatte Alexandrien eine schwere Niederlage gebracht: feindselig hatte man sich losgesagt von seiner Führung, welche einst dem Morgenlande den Glauben und die Freiheit bewahrt, abgesprochen hatte man ihm die innegehabte Hegemonie, welche man in schnödem Undanke dem byzantinischen Bischofe übertrug. Neu-Rom an der Spitze des Orients! — das war das Hauptresultat, mit welchem die Väter von der Synode schieden, und das eine so folgenschwere Bedeutung für die ganze Kirche des Ostreiches erlangte. Alexandrien wollte in souveräner Verachtung des Konzilsbeschlusses natürlich nicht der in erbittertem Streite erworbenen Würde entsagen, es wollte weiter herrschen und suchte deshalb in der Folge mit allen Mitteln seinen Rivalen zu demütigen und zu verdrängen. Dieser war auf den Kampf gefasst und gab sich darum Mühe, möglichst gerüstet und stark in demselben seinem Feinde zu begegnen. Zunächst gingen die Bischöfe Konstantinopels darauf aus, der ihnen zugesprochenen Stellung durch ein möglichst grosses Machtgebiet Stärke, Rückhalt und zähe Widerstandskraft zu verleihen, und so suchten sie die Diözesen Asien, Pontus und Thrazien ihrem Einflusse und ihrer Jurisdiktion immer mehr zu unterwerfen. Es gelang ihnen; auf der Synode von Chalcedon (451) wurden diese Bezirke Byzanz rechtlich unterstellt, und mit der Freude über die Erlangung einer so bedeutsamen Macht konnte dasselbe vereinigen den Jubel — über den Sturz seines grimmigsten Gegners. Denn die Kraft und Bedeutung Alexandriens, welches siebenzig Jahre hindurch den byzantinischen Bischof siegreich bekämpft und den ganzen Orient

wieder beherrscht hatte, war endgültig gebrochen: sein wilder Uebermut und seine planlos gesteigerte Macht waren die Ursachen seines unrühmlichen Falles.

Nunmehr bot sich Konstantinopel die Möglichkeit, faktisch an die Spitze des Orientes zu treten. Hatte es bisher schon die alte Gliederung der Kirche, den Anschluss an die Organisationen des Staates, unnachsichtig gesprengt, so schritt es jetzt erst recht rücksichtslos dem Ziele zu, welches es sich in ehrgeiziger Herrschsucht gesetzt: wie Byzanz in politischer Hinsicht das einzige und eigentliche Zentrum des Reiches war, so sollte es auch in der Hierarchie der Brenn- und Sammelpunkt aller kirchlichen Gewalt des Morgenlandes werden! Und dieser Gedanke schmeichelte der gewaltthätigen Laune oströmischer Imperatoren, schmeichelte dem listigen Egoismus byzantinischer Prälaten, und so vereinigten sich ihre Kräfte, um in unzertrennlichem Bunde dieses Ziel zu erreichen. Das Glück war auf ihrer Seite: bald hatten sie alle Kirchen, welche zu energievollem Widerstande sich hätten erheben können, entkräftet, und schon zu Beginn des sechsten Jahrhunderts ruhte die Regierung der orientalischen Christenheit in Einer Hand. Aber auch dabei blieb der despotische Sinn Ostroms nicht stehen, sein Streben ging noch weiter: — der Kampf gegen Alt-Rom und die Bildung einer Nationalkirche war nur eine Frage der Zeit.



# Namen- und Sachregister.



# Druckfehler.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Seite | 8 | Z. | 6 | v. o. | statt | späteren lies nächsten. |
| „ | 24 | Z. | 16 | v. o. | „ | seinen lies seinem. |
| „ | 28 | Z. | 16 | v. o. | „ | oherste lies oberste. |
| „ | 29 | Z. | 24 | v. o. | | ist die zu streichen. |
| „ | 32 | Z. | 15 | v. u. | statt | Philipps lies Phillips. |
| „ | 33 | Z. | 15 | v. o. | „ | Hieropolis lies Hierapolis. |
| „ | 52 | Z. | 14 | v. o. | „ | ihren lies seinen. |
| „ | 56 | Z. | 17 | v. o. | „ | allgeheiligte lies altgeheiligte. |
| „ | 59 | Z. | 6 | v. o. | „ | hisher lies bisher. |
| „ | 100 | Z. | 13 | v. u. | „ | auch lies aus. |
| „ | 152 | Z. | 13 | v. o. | „ | vorigen lies achtzehnten. |
| „ | 157 | Z. | 4 | v. o. | „ | gaben lies gab. |
| „ | 179 | Z. | 10 | v. o. | „ | und lies mit. |
| „ | 184 | Z. | 4 | v. o. | „ | sich lies sie. |
| „ | 186 | Z. | 10 | v. o. | „ | Fabian lies Flavian. |
| „ | 222 | Z. | 9 | v. o. | „ | dasss lies dass. |

Druck der Westf. Vereinsdruckerei vorm. Coppenrathschen Buchdruckerei, Münster i. W.



